Oischinger

<36633655370015

System

der

christlichen Glaubenslehre.

Von

Dr. Johann Nep. Paul Oischinger.

Christus factus est nobis sapientia a Deo
et justitia et sanctificatio et redemtio.
I. Cor. 1, 30.

Zweiter Band.

Landshut.
In Commission der J. Thomann'schen Buchhandlung.
1859.

Die christliche Pistik.

Zweiter Band.

System

der

christlichen Glaubenslehre.

Von

Dr. Johann Nep. Paul Oischinger.

> Christus factus est nobis sapientia a Deo
> et justitia et sanctificatio et redemtio.
> I. Cor. 1, 30.

Zweiter Band.

Der ontologischen Theologie erste Abtheilung.

Landshut.
In Commission der J. Thomann'schen Buchhandlung.
1859.

Die

christliche Lehre

von den

göttlichen Attributen.

Systematisch entwickelt

von

Dr. Johann Nep. Paul Oischinger.

Erste Abtheilung der ontologischen Theologie.

Landshut.

In Commission der J. Thomann'schen Buchhandlung.

1859.

Zweiter Theil.

Ontologische Pistik,

oder

reales Moment der christlichen Pistik.

Aufgabe.

§. 1.

1. Die christliche Pistik oder die christliche Glaubenslehre zerlegt sich nach den Prinzipien der wissenschaftlichen und organischen Entwicklung in drei Theile, in einen noologischen oder mehr begrifflichen, in einen ontologischen oder mehr sachlichen, sowie in einen formalen, morphologischen oder entwicklungsmäßigen, also mehr einheitlichen Theil, wie bereits (I. n. 104) im Einzelnen nachgewiesen wurde. Indem wir den idealen Theil, der mehr allgemein ist und die religiösen Grundbegriffe enthält, bereits dargestellt haben, so wollen wir mit höherer Hilfe sofort den zweiten Theil entwickeln.

Die wissenschaftliche Entwicklung stützt sich zwar auf die natürliche und historische, aber sie unterscheidet sich doch von ihr durch die tiefere Fassung, durch die Einzelnbetrachtung und durch die Begründung des inneren Zusammenhanges. Weil sie auf der natürlichen und historischen Bildung sich erbaut, so ist sie keine realapriorische, pseudorationalistische, die zudem niemals bestanden hat und nur eine vorgebliche ist, da jede Speculation nur durch ein vorgängiges Wissen möglich ist.

Daher kann auch im realen Theile die wissenschaftliche Entwicklung nicht bei dem natürlichen Wissen stehen bleiben; denn obschon der Inhalt des zweiten Theiles ein mehr positiver und concreter ist, so daß er nicht erst, wie der Inhalt des ersten Theiles, abstrahirt und gewonnen werden muß, so hat sich die Wissenschaft doch in ihn zu vertiefen, gestützt auf die bereits entwickelten Grundbegriffe, weßhalb sie auch hier

die Gränzen der primitiven Erkenntniß überschreitet. Der Religionsbegriff, das System im Kleinen, ist der Grundbegriff, der sich im Einzelnen und Ganzen wiederholt und zum vollen Systeme ausbaut.

Zunächst haben wir den zweiten Theil nach seinem Wesen und Inhalte, sowie nach seiner Gliederung näher zu bestimmen.

I.

Von dem Wesen des zweiten Theiles.

§. 2.

2. Die ontologische Pistik ist im Allgemeinen ein Theil der Religionswissenschaft und im Besondern ein Theil der Glaubenswissenschaft, und zwar dieser, welcher die Grundelemente oder das Ontologische und Sachliche des christlichen Glaubens allseitig zu entwickeln hat. Von der noologischen Pistik unterscheidet die ontologische Pistik sich dadurch, daß sie das Realsystem entwickelt, während die noologische Pistik die begriffliche Einheit, das Idealsystem, die morphologische aber die reale Entwicklung oder des Formalsystem der Glaubenslehre darstellt.

Die ontologische Pistik bildet den Gegenpol zur noologischen, wie die Ontologie oder Wesenlehre zur Erkenntnißlehre; denn die noologische Pistik geht auf die letzten Begriffe der Religion, also auf das Abstracteste zurück und entwickelt die Grundbegriffe jeder wahren Religion oder da die Naturreligion die erste Stufe in der Religion und der Vernunft zunächst zugänglich ist, die Grundbegriffe der Ur- oder Naturreligion. Aber wie die noologische Pistik das Abstracteste zum Objecte hat, so die ontologische das Lebendigste und Reichste, nämlich die göttliche Substanz nach ihrer reichen Fülle und Lebensgestaltung, wie die vielen Creatursubstanzen, welche das Realsystem der Religion bilden.

Diese zwei Gegenpole der Pistik werden aber vermittelt durch die morphologische Pistik, welche den religiösen Prozeß geschichtlich oder nach den drei Stufen der Uroffenbarung im Paradiese, nach der christlichen durch den Gottmenschlichen und nach der abschließenden am Weltende vorführt.

3. Weil die christliche Glaubenslehre systematisch zu entwickeln ist, so ist die vom Prinzipe ausgehende Entfaltung darzulegen.

Der Religionsbegriff enthält aber die Prinzipien der christlichen Religionswissenschaft oder Theologie. Dieser Begriff wird jedoch selbst durch einen Prozeß, den man die Analyse nennt, aus dem Inhalte gewonnen, weßhalb er nicht ein sogenannter apriorer Begriff, sondern bereits, wie jeder Begriff, etwas Späteres und Nachgebildetes ist.

Nun ist aber die Religion bestimmt, erstens als reale Relation, als wirklicher Rapport zwischen Gott und der Creatur, zweitens als

lebendiger Bezug, als Lebensgemeinschaft, und drittens als persönliche und freie Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Creaturgeiste. Es liegen daher in dem Religionsbegriffe drei Elemente, nämlich die absolute und relative Persönlichkeit, wie die ihr entsprechende Lebensgemeinschaft.

Die Wissenschaft hat die Aufgabe, diesen Religionsbegriff, der durch die intellectuale Anschauung festgehalten wird, auszubilden und systematisch zu entwickeln. Die Ausbildung und Nachbildung geschieht successive, weßhalb das Werden in der Wissenschaft ebenso berechtigt ist, als das Sein. Nun ist es klar, daß jede Ausbildung, soll sie eine organische sein, immer das Ganze, aber mit einer Modification, darstellen muß, wie die lebendige Substanz sich als ganze von Innen nach Außen entwickelt.

Aber es liegt in der Religion selbst eine reale Entwicklung, ein lebensvoller Prozeß, der die ganze Weltgeschichte erfüllt, und den jedes Individuum seiner Seits an sich wiederholt. Diese reale Entwicklung bezieht sich aber offenbar zunächst auf die Gemeinschaft, das dritte Moment, aber nicht in der Abstraction, weil die beiden Personen daran Antheil haben. Aber die Wissenschaft hat ebenso zwei andere Seiten zu verfolgen; denn wie die religiöse Entwicklung nach Außen gehend auf dem substanzialen Grunde ruht, so hat die ontologische Entwicklung nach Innen zu gehen und die reale oder substanziale Seite zunächst zu verfolgen. Dagegen vermittelt der Geist auch die begriffliche oder ideale und noologische Seite, welche zunächst den Begriff betrachtet, welcher zwar auf das Reale sich bezieht, aber doch eine Seite und Entwicklung, die ihm eigenthümlich ist, besitzt.

4. Daraus ersieht man, welche wissenschaftliche Aufgabe die ontologische Pistik zu realisiren hat.

Da es die Ontologie zunächst mit dem Grundwirklichen und Substanzialen zu thun hat, so muß das reale Moment der Religion vorzüglich entwickelt werden. Jede Entwicklung ist aber eine Vereinzelung und Vervielfältigung und Systematisirung des in der Anschauung Geeinten. Zwar ist die ontologische Entwicklung im Ganzen real, aber doch nicht ohne Begriffe möglich; es kann jedoch bald das begriffliche, bald das sachliche Moment vorwiegen.

Nehmen wir ein Beispiel für die ontologische Entwicklung zu Hilfe. Die Freiheit und Persönlichkeit ist begrifflich durch das Selbstmächtigsein bestimmt, wodurch sie von der Nothwendigkeit und Spontaneität, sowie vom Zwange unterschieden wird; aber die ontologische Erklärung hat zu zeigen, wie eine Substanz organisirt sein muß, um nicht blos spontan, sondern auch frei zu wirken. Hier muß daher in das Einzelne eingegangen werden, um den sachlichen Zusammenhang darzustellen.

Sonach herrscht in der Noologie das begriffliche System und der begriffliche Zusammenhang und die Grundbildung, in der ontologischen Pistik dagegen das Realsystem mit dem realen Zusammenhange und die Einzelnbildung vor, und es ist klar, daß die noologische Pistik in diesem Entwicklungsgange voranzugehen hat.

II.

Von dem Inhalte des zweiten Theiles.

§. 3.

5. Die ontologische Pistik hat dem Wesen nach denselben Inhalt, als die noologische, und unterscheidet sich nur durch die besondere Entwicklung des Substanzialen, weßhalb in beiden Theilen die Lehre von Gott und der Creatur, sowie von ihrer Vermittlung abgehandelt werden muß.

Weil aber die ontologische Pistik insbesondere das Realprinzip der Religion, die göttliche und menschliche Persönlichkeit, zu entwickeln hat, so muß die reale Seite ebenso abschließend sich entfalten, wie die ideale in dem ersten Theile abschließend behandelt wurde. Es muß also die Lehre von Gottes Wesen und Vollkommenheiten, von seinem inneren Leben und seiner dreipersönlichen Natur, sowie von seinem lebendigen Außenbezuge entwickelt werden. Nicht weniger muß die Creaturwelt im Ganzen und Einzelnen, mit Bezugnahme auf die Religion, aufgeschlossen werden, woran sich die Betrachtung der religiösen Vermittlung im Ganzen reiht. Damit ist der ganze Kreislauf abgeschlossen.

6. Was die Quellen und den Ursprung dieses zweiten Theiles anlangt, so läßt sich ein zweifaches und nach der Entwicklung ein dreifaches Element unterscheiden, nämlich das positive, von Gott gesetzte Element, welches den Grund der übernatürlichen Theologie bildet, sodann das menschliche, welches entweder ein mehr natürliches, oder ein mehr spekulatives ist, obschon beides gegen das übernatürliche ein natürliches Element ist. Ebenso ist gegen die Spekulation das von Gott und von der Vernunft primitiv Gesetzte ein positives und objectives Element, wie die Speculation mehr formal ist, letztere — das Geoffenbarte und primitiv Erkannte — mehr sachlich sind.

Was nun das natürliche und übernatürliche Element und das Verhältniß des ersten und zweiten Theiles anlangt, so ist es klar, daß in keinem Theile eine nur natürliche oder nur übernatürliche Theologie besteht, oder in dem einen die natürliche, in dem anderen die übernatürliche zur Entwicklung kommt; denn die übernatürliche Theologie ist ohne die natürliche Erkenntniß und Einsicht, ohne die Begründung,

warum die göttliche Offenbarung anzunehmen sei, nicht möglich. Aber man kann auch nicht umgekehrt behaupten, daß die natürliche Theologie ohne die übernatürliche möglich ist; denn die menschliche Intelligenz entwickelt sich nicht ohne entsprechende Einwirkung, die primitiv nur von Gott stammen kann, weßhalb die Grunderkenntniß aus der Uroffenbarung sich herleitet [1]).

Es ist also zwar richtig, daß der Mensch, wie der Heide, der von der positiven Offenbarung abgeschnitten ist, die naturreligiösen Wahrheiten finden kann; aber vorausgesetzt wird erstens die Uroffenbarung und zweitens die Erleuchtung durch den Logos, womit die übernatürliche Gnade verknüpft ist. Darum können die Heiden ebenfalls zur Seligkeit gelangen, indem die wahre Naturreligion nicht ohne den göttlichen Einfluß und nicht ohne Sehnsucht nach dem Erlöser zu Stande kommt [2]). Weil dieser Glaube auf die göttliche Vorsehung sich stützt, also auf den Erlöser zugleich geht, so ist er ein wahrer und wenn er zur Liebe führt, ein lebendiger Glaube.

---

[1]) Es gibt also keine natürliche Religion und Theologie, absolut gefaßt, sondern nur überwiegend und relativ gegen die übernatürliche, die gleichfalls nur eine relativ übernatürliche ist.

[2]) Vgl. christl. Pistik I. §. 45. 107.

Gotti de divina voluntate dub. III. n. 7. Probabilius est, Deum nedum offerre, sed etiam conferre omnibus et singulis hominibus et infidelibus, obcaecatis induratisque auxilia sufficientia, vel proxima vel saltem remota ad observanda praecepta ac ad salutem necessaria, ita ut nemo se excusare possit, quod non servat aut non salvatur, quia hoc est ei impossibile. N. 8. Colligitur ex dictis: si enim Deus, quamvis antecedente et generali, sincera tamen voluntate vult omnes et singulos salvos fieri omnesque ad salutem ordinavit et vult ad agnitionem veritatis venire, ut ex Paulo 1 ad Tim. 2, 4; si inquam sincera voluntas est, debet in omnes et singulos derivare aliquid, quo fiant habiles et potentes ad eum finem, ad quem sunt ordinati et ad quem natura nullas habet vires. — N. 9. Colligitur ulterius ex illo Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sicut ergo, ut verificetur, quod sol totum mundum illuminet, requiritur, ut lux solis in omnibus et singulis partibus inveniatur; ita, ut verificetur, verbum esse lucem, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, necesse est, ut omnis et quilibet homo hac luce re ipsa perfundatur; hoc enim significat: Verbum illuminat. Quare D. Th. in Joan. c. 1 lec. 5 ait: *Sed ne credas defectum ipsum esse ex remotione et absentia verae lucis, ct hoc excludens Evangelista subdit: In nundo erat.* — N. 10. Scio, textum hunc exponi de luce rationis naturalis, qua omnis homo veniens in hunc mundum illuminatur et ita intelligit etiam S. Thomas loco laudato. Sed idem S. Th. ibi exponit etiam de lumine gratiae, et talis est sensus: *Illuminat scilicet verbum quantum de se est, quia ex parte sua nulli deest, imo vult omnes homines salvos fieri . . . . quod si aliquis non illuminatur, ex parte hominis est avertentis se a lumine illuminante.* Et de illuminatione, qua perfusi homines possunt credere et ad Deum converti intellexit S. August. l. 1 de Genesi contra Manichaeos c. 3 dicens: *Illud lumen non irrationabilium avium oculos pascit, sed*

Es kann daher der erste Theil nicht dadurch von dem zweiten sich unterscheiden, daß er nur die natürliche Theologie behandelt, wie der zweite nur positive Elemente entwickelt, sondern relativ und zunächst nur durch die ontologische Form der Entwicklung. Indessen ist es richtig, daß der erste Theil mehr der natürlichen, der zweite mehr der positiven und übernatürlichen Theologie eignet.

7. Was die historische Ausbildung anlangt, so läßt sich nach dem Gesagten nicht mehr behaupten, daß zuerst die natürliche, später erst die übernatürliche Theologie sich entwickle, obschon die Grundentwicklung, die jedoch die zwei Elemente, das natürliche und übernatürliche, bereits enthält, mehr natürlich ist als die spätere. Es muß also im Fortgange die natürliche und übernatürliche Theologie zumal wachsen und sich ausgestalten.

Durch diese Verbindung wird die Einheit der Religionswissenschaft so wenig aufgehoben, als die natürliche und übernatürliche Tugend, die Verbindung von Natur und Gnade in dem religiösen Leben dieses unmöglich machen; denn mag auch, an sich betrachtet, beides wesentlich sich unterscheiden, so besteht doch durch ihre Durchdringung nur Eine religiöse Wissenschaft und nur das Eine religiöse Leben.

In der geschichtlichen Entwicklung ist der Natur der Sache nach die Speculation immer später, und das natürlich oder übernatürlich Positive das Erste. Daher kommt es, daß die patristische Theologie vorherrschend sachlich und primitiv, sowie einzelnbildlich ist, während die scholastische Theologie vorherrschend speculativ auf dem Grunde des Positiven sich erweist.

Es zeigt von einer Verwesung und einem Zerfalle des Lebens, wenn das, was geeint sein soll, auseinander fällt, oder wenn sich eine pseudorationale und antirationale Theologie bildet, wenn die eine nur das natürliche Denken will, die andere alles natürliche Denken ausschließt. Aber in dieser Weise stehen sich die sogenannte positive Theologie, die alle Speculation ausschließt, und die rationalistische Richtung

pura corda eorum, qui Deo credunt et ab amore visibilium rerum et temporalium se ad ejus praecepta implenda convertunt. Quod omnes homines possunt, si velint, quia illud lumen omnem hominem illuminat venientem in hunc mundum. — N. 11. Quod si adhuc velis, praefata verba ad solam illuminationem naturalem ad sequendum ductum naturalis rationis esse restringenda, sic dicam: Ex quo Deus hominem sic disposuit et obligavit, ut ductum rationis naturalis sequatur et ad ejus finem perveniat, sequitur, nulli hominum deesse lumen rationis, sed omnes aliqualiter perfundi tali lumine, ut possint secundum rationem vivere; ergo cum pariter omnes homines ad finem supernaturalem, vitam scilicet aeternam, extulerit ac ordinaverit, debuit omnibus et singulis aliquod lumen supernaturale largiri, quo sive proxime, sive remote possent ad talem conari. —

gegenüber. Theologie und Philosophie werden ausschließend als göttliche und menschliche Wissenschaft sich gegenübergestellt, indem sogenannte Theologen die Religionslehre nur dadurch gegen alle Verflüchtigung und Vermischung mit dem menschlichen Erkennen sicher stellen zu können glauben, daß sie jede Speculation, auch die wahre und antirationalistische, schlechthin ausschließen, was sie aber nicht hindert, Ergebnisse der scholastischen Speculation für positive auszugeben.

III.

Von der Gliederung des zweiten Theiles.

§. 4.

8. Der Inhalt, wie er im religiösen Leben verwirklicht ist, bildet selbst eine gegliederte und harmonische Einheit, welche die Wissenschaft nachbildlich darzustellen hat. Hat die Theologie nicht die lebendige Religion vor Augen, so entsteht eine unlebendige, nur philologische und atomistische Theologie, welche den Namen einer Wissenschaft nicht verdient.

Den Inhalt drückt einheitlich der Religionsbegriff aus; denn ist die Religion die persönliche Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der freien Creatur, so sind Gott und die Creatur, wie die Lebensgemeinschaft die drei Elemente, welche näher zu entwickeln sind.

Es ergibt sich also eine ontologische Theologie, Kosmologie und Gemeinschaftslehre, Theomorphologie, welche gliederhaft zusammenhängen. Denn in der Wirklichkeit bestehen die drei Elemente, welche der Theologie, Kosmologie und Theomorphologie zu Grunde liegen, zumal und ineinander, und die Wissenschaft entwickelt zwar das eine Glied vor dem anderen, aber nicht ohne die anderen. Die Gotteslehre vermittelt der Geist mit Rücksicht auf die Welt und ihre Bestimmung, zumal er selbst eine Creatur und für Gott geordnet ist. Ebenso läßt sich die Kosmologie nicht ohne die Theologie und Theomorphologie, wie letztere nicht ohne beide entwickeln.

Fragt man aber weiter, welcher gliederhafte Verband zwischen den drei Hauptgliedern der Religionswissenschaft bestehe, so ist zu antworten, daß hier zunächst ein wissenschaftlicher oder nachbildlicher Organismus und zwar nicht ein einzelner, sondern ein Gesammtorganismus aus mehreren einzelnen besteht. Der wissenschaftliche Verband ruht aber auf dem lebendigen, durch die Religion gesetzten, und hier fragt es sich, wie der religiöse Organismus geartet sei.

Daß hier ein System von Organismen gegeben sei, ist klar, weil im Gegentheile nur Eine Substanz oder gar keine bestände; denn die

Religion erfordert eine Vielheit und eine Ordnung, wornach eine Substanz die herrschende ist. Diese Ordnung ist eine im Einzelnorganismus vorgebildete; denn hier gibt es Grundorgane und Nachorgane, Innen- und Außenorgane, und beide sind lebendig und wechselseitig sich durchdringend, obwohl in Abhängigkeit. Also besteht auch der Gesammtorganismus aus Einer höchsten Substanz und aus vielen untergeordneten Substanzen, so jedoch, daß jene diese beherrscht und in ihnen wirkt, ohne daß diese ihre Selbstheit und Freiheit und ihren Wechselverband verlieren, weßhalb die Creaturgeister frei sich Gott hingeben können.

Dieses Realsystem, welches nur nach dem Dreigliedsysteme (Trimembrismus) [1]) recht erkannt werden kann, liegt der Religion und sodann der Religionswissenschaft zu Grunde.

9. Was nun die wissenschaftliche und dialektische Entwicklung anlangt, so befolgt die Theologie keine andere, als jede vollständige Wissenschaft, welche einen gegebenen Inhalt zu vermitteln hat.

Zunächst ist die Grundlage festzustellen, wozu die natürliche Erkenntniß und die positive Lehre gehört, und zugleich begrifflich zu vermitteln. In dieser Weise haben wir z. B. die Argumente für Gottes Existenz, Persönlichkeit und Einheit entwickelt, indem wir im ersten Kapitel von dem Positiven und Natürlichen ausgingen und die höhere begriffliche Vermittlung hinzufügten. Im zweiten Kapitel wurde die Einzelnbildung vollzogen und im dritten die Ineinsbildung, so jedoch, daß die Herausbildungen wiederum auf die Grundlage zurückgeführt wurden und der Kreislauf von Unten nach Oben und umgekehrt von Oben nach Unten umschrieben wurde.

Diese zugleich natürliche und dialektische Entwicklung findet sich bei jeder Wissenschaft, weßhalb die Theologie hievon keine Ausnahme macht, wenn sie Wissenschaft sein will. Aber gewöhnlich wird nur eine äußere und mechanische Zusammenstellung der Dogmen, eine Zusammenhäufung von Stellen aus der Schrift und der Tradition für hinreichend gehalten, um als Theologie zu erscheinen; aber dieser Mechanismus ist nur der Neuzeit eigen. Weder die Väter, noch die Scholastiker glaubten die theologische Aufgabe durch eine bloße Zusammenhäufung von Stellen gelöst zu haben. Die Theologie geht nicht auf in einer bloßen Zusammenreihung oder Lehre von den Dogmen oder von der patristischen Lehre, sondern sie ist wesenhaft sachliche Entwicklung, nicht bloße historische Vorführung der christlichen Wahrheiten.

10. Es kommt aber bei der wissenschaftlichen Entwicklung noch

[1]) Vgl. des Verfassers Werk: Grundriß zum Systeme der christlichen Philosophie, zweite Auflage, Straubing 1852.

das religiöse und christliche Moment besonders in Betracht, weil weder die Theologie ganz allein von der christlichen Religion stammt, noch weil die Kosmologie ganz zur Religion gehört.

Diese Unterscheidung zwischen einer religiösen und natürlichen Betrachtung der Realwelt beweist nur den Mangel der durchgreifenden Durchbildung; denn zwar ist der chemische Prozeß für die religiösen Wahrheiten ohne Werth, wie die Trinitätslehre für die Chemie, weil die Grenzen zu weit auseinander liegen. Aber gelingt es, alle Objecte vollkommen zu durchdringen, so wird die religiöse Wahrheit selbst die entfernteste physikalische Thatsache beleuchten und bestätigen. Indessen gibt es Grenzgebiete, wo die religiöse und physikalische Wahrheit zusammenstoßen, selbst wenn sie einen verschiedenen Ausgang nehmen; z. B. ist die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes beiden Wissenschaften eigen. Je mehr es gelingt, die Objecte zu durchdringen, desto mehr begründet die eine Wahrheit die andere, weßhalb in der vollendeten Durchbildung und Erkenntniß, wie im Jenseits, der Gegensatz zwischen einer physischen Wahrheit, die nicht religiöser Art ist, wie von einer religiösen Wahrheit, die nur accidental eine solche und keine natürliche ist, hinwegfallen muß; denn das Urbild spiegelt sich in jeder Creatur und in jeder Form.

Was von dem Gegensatze der physischen und religiösen Betrachtung, die für die zeitliche Ausbildung geboten ist, Geltung hat, das bezieht sich auch auf die naturreligiöse und christliche Betrachtung. Der christlichen Offenbarung ausschließlich gehören nicht viele religiöse Wahrheiten an, außer die, welche Christus und sein Werk unmittelbar betreffen; denn die übrigen sind doch andeutungsweise und anfänglich in der vorchristlichen Religion gegeben. Auch das natürliche Bewußtsein erkennt die ersten Keime, z. B. hinsichtlich der Gottheit; aber die positive Offenbarung bestätigt und erweitert die natürliche Einsicht.

Die christliche Ontologie wirkt daher auch auf die naturreligiöse und außerchristliche, sowie speculative Erkenntniß von Gott und der Welt wohlthätig und erweiternd zurück. Die Gotteslehre wird sowohl in den Eigenschaften, als in der Trinitätslehre erweitert und vervollständigt und ebenso wird die Kosmologie und darin insbesondere die Anthropologie näher bestimmt. Es wächst nicht ein Theil allein, sondern alle Theile wachsen und erweitern sich zusammen, weßhalb die Theologen, welche nur über die irreligiösen Naturlehren und Philosophien zu klagen haben, sich nur selbst anschuldigen, weil eine Fortbildung der religiösen und christlichen Wissenschaft selbst diese antireligiösen Lehren zurückdrängen muß, so daß sie nicht mehr als wissenschaftliche Forschungen und Wahrheiten angestaunt werden.

Erster Abschnitt.

Von der ontologischen Theologie.

§. 5.

11. Sowohl die natürliche, als auch die historische Ordnung weist der Theologie die erste Stelle an, weil ihr Object das absolut erste ist, weßhalb wir sie hier zuerst zu entwickeln haben.

Wie aber in der noologischen Theologie ein Zurückgehen auf die letzten und einfachsten Begriffe, auf die Existenz, die Persönlichkeit und Einheit Gottes geboten war, so müssen wir uns hier in das reale Wesen und Leben Gottes selbst versenken und Gottes innerste Natur nach der von ihm selbst stammenden Offenbarung darstellen. Aber auch hier findet ein naturgemäßer Fortschritt statt, indem wir, von der Offenbarung beleuchtet, zuerst von der Welt und dem Menschen aus uns zu Gott erheben und Gottes Eigenschaften und Natur, wie sie aus diesem Bezuge erkannt werden können, entwickeln. Sodann aber treten wir in das innere Leben und Wesen Gottes selbst ein und betrachten seine dreipersönliche Natur, das immanente Eine Leben; endlich steigen wir wiederum von Gott herab und erfassen näher Gottes als des Dreipersönlichen Außenbezug als das abschließende Glied in der Gotteslehre.

Dieser ontologische Stufengang harmonirt mit dem noologischen, indem Gottes Existenz den Attributen und Gottes Persönlichkeit der Dreipersönlichkeit, wie Gottes Einheit dem Außenrapporte entspricht.

Erste Gliederung
der
ontologischen Theologie.

Von dem Wesen und den Attributen Gottes.

§. 6.

12. Die erste Stufe in der ontologischen Erkenntniß Gottes ist die durch die Eigenschaftsbegriffe, wodurch das göttliche Wesen näher bestimmt wird.

Die Eigenschaften, welche man auch Attribute oder Vollkommenheiten Gottes nennt, haben ihre Einheit im Wesen, weßhalb sie davon unzertrennbar sind und nicht ohne die Bestimmung des göttlichen Wesens entwickelt werden können. Mit Rücksicht auf das göttliche Wesen muß die Genesis und Natur dieser Attribute dargelegt; es müssen sodann die einzelnen Eigenschaften selbst bestimmt werden, und es muß zuletzt die Einheit und Ineinsbildung derselben erörtert werden.

Demgemäß haben wir im ersten Kapitel von der Genesis und Natur der göttlichen Attribute, im zweiten dagegen von der Einzelnbestimmung und den besonderen Attributen, wie im dritten von der Ineinsbildung und Einheit derselben zu handeln.

Erstes Kapitel.

Von der Genesis und dem Wesen der göttlichen Attribute.

§. 7.

13. Zunächst ist empirisch und factisch zu bestimmen, welche Bestimmungen von Gott unter die Attribute fallen.

Unter die Attribute Gottes fallen nicht: alle Bestimmungen, welche absolut mit dem idealen oder realen Wesen Gottes identisch sind, oder welche Gottes freie Aeußerungen betreffen. In ersterer Beziehung sind keine Attribute: die Existenz, Persönlichkeit und Einheit Gottes, sodann: die allgemeinen Definitionen, daß Gott das höchste Wesen oder Gut, der absolute Geist sei, endlich: alle allgemeinen Bestimmungen, wenn sie auch keine Definitionen sind, wie Gottes Absolutheit, Unendlichkeit und Allvollkommenheit. In letzterer Beziehung gehören alle Bestimmungen, die sachlich mit dem realen Wesen Gottes absolut identisch und damit Wechselbegriffe sind, nicht zu den Attributen, also die Dreipersönlichkeit, Deus unus et trinus, der Vater, der Sohn und der heilige Geist, sowie alle darauf bezügliche Bestimmungen, wie Zeugen und Hauchen. Endlich sind die freien Bezüge der Schöpfung, Erlösung und Heiligung keine Attribute, obschon die Allmacht, die Liebe und Heiligkeit zu den Attributen zählen.

Dazu gehören [1]) aber alle einzelnen und nachbildlichen Bestimmungen, nämlich die Unermeßlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart, nebst allen jenen einzelnen Formen, die daraus hervorgehen; sodann die Allmacht, Allwissenheit und der Wille Gottes nebst allen Formen, endlich Gottes Selbstheit und Freiheit, Gottes Gerechtigkeit und Barmherzig-

---

[1]) Vgl. das Schema n. 264, welches man bei der ganzen Attributenlehre vor Augen haben soll.

keit, Gottes Wahrhaftigkeit und Treue, Gottes Heiligkeit und Seligkeit und Allgüte.

Weder die Schrift, noch die Kirche[1]) zählen die Attribute an Einer Stelle sämmtlich oder doch größtentheils auf, noch auch scheiden sie diese von den nicht eigenschaftlichen Bestimmungen aus.

Bei den Vätern und Scholastikern finden sich mit Rücksicht auf die Schrift vornehmlich dreiartige Bezeichnungen. Erstens heißen sie Namen, womit Attribute und Prädicate, Merkmale und Begriffe oder Bestimmungen (nomina, attributa et praedicata, *ὀνόματα, ἔννοιαι, νοήματα*) zusammenfallen. Zweitens heißen sie Eigenschaften, Unterscheidungsmerkmale, obwohl Viele (proprietates, *ἰδιώματα*) davon unterscheiden und als die den einzelnen Personen (wie Hauchen) zukommenden Bestimmungen oder als relative Attribute fassen. Endlich heißen sie Vollkommenheiten (perfectiones, *ἀξίαι, ἀξιώματα*), obwohl Einige zwischen den Attributen und Vollkommenheiten einen Unterschied machen. Die heilige Schrift[2]) spricht von Kräften oder Tugenden Gottes, weßhalb der heilige Thomas[3]) eine Schrift de moribus divinis betitelte.

Da wir hier nur im Allgemeinen und zwar die Genesis der Attribute zu entwickeln haben, und da die menschliche Erkenntniß und das göttliche Wesen die zwei Pole sind, in denen sich die Attribute bewegen, so erhalten wir für die erste Grundorganisation drei Momente, das noologische und subjective, das ontologische und objective, wie das morphologische und einheitliche. Diese Momente bilden drei unzertrennbare Glieder.

Erstes Glied.

Von dem noologischen und subjectiven Momente der Attributenlehre.

14. Da die Attributenlehre nur der erste Theil von der Theologie als dem Hauptgliede der Pistik und ein einzelnes Glied vom ganzen Organismus der Pistik und ganzen Religionswissenschaft ist, so muß sie als ein Theil in dem ganzen Systeme der Theologie, Pistik und Religionswissenschaft begründet sein und als ein organisches Gebilde entwickelt werden.

---

[1]) Am vollständigsten hat das IV. Lateranconcil diese Attribute verbunden: Cap. 1. Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus sanctus.

[2]) I. Petr. 2, 9: *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε*, ut virtutes annuncietis ejus, qui de tenebris vos vocavit in admirabile lumen suum.

[3]) Inter opusc. 62.

Daher haben wir die Genesis der Attributenlehre aus dem ganzen Systeme der Religion herauszubilden und den Ursprung und Fortgang, wie die Vollendung der allgemeinen Gotteserkenntniß im Allgemeinen und der Attributenlehre insbesondere aufzuweisen. Im unreflectirten Wissen unterscheidet man nicht die Erkenntniß der Existenz Gottes von der seiner Eigenschaften, und auch die Eigenschaften werden nicht von dem Wesen und der Person unterschieden; denn man spricht nur von dem allmächtigen Gott oder von dem Allmächtigen.

Um die Eigenschaftslehre aus der allgemeinen Gotteserkenntniß herauszubilden, wollen wir zuerst handeln von der Grundlage und den Grundzügen der allgemeinen Gotteserkenntniß, sodann von dem Stufengange und den Wegen der Gotteserkenntniß, und endlich von der vielartigen und begrifflichen Form der Gotteserkenntniß.

I.

Von der Grundlage und den Grundzügen der allgemeinen Gotteserkenntniß.

§. 8.

15. Es ist Thatsache, daß das Menschengeschlecht ohne Gotteserkenntniß und ohne Religion nicht besteht, und es fragt sich, welche Verbindung zwischen der Erkenntniß und Religion obwalte, und welches die Grundzüge und Grenzpunkte in der allgemeinen Gotteserkenntniß seien, und ob die Grundzüge der allgemeinen Gotteserkenntniß sich von jenen der allgemeinen und speculativen Erkenntniß unterscheiden.

Die Beantwortung dieser Fragen dient dazu, den systematischen Verband der Theologie in den Grundzügen nach Innen und Außen einzusehen und zu erkennen, was schlechthin in jeder vollkommenen Wissenschaft und Speculation, in jeder Religion und in jeder Theologie vorkommen muß.

Beginnen wir mit der vollkommenen Wissenschaft, das heißt, nicht mit der bloßen Naturlehre oder Anthropologie, sondern mit der Einheit und Verbindung aller Erkenntnisse, so hat jeder Mensch eine Erkenntniß von Gott und der Welt, sowie von ihrem Wechselrapporte, und der Philosoph besitzt keine andere, sondern nur eine tiefere Erkenntniß. Damit ist die Grundlage für alle Wissenschaft gegeben, weßhalb auch die religiöse und theologische Erkenntniß keine andere Grundlage haben können, da hierin absolute Identität bestehen muß.

Der Unterschied beginnt erst, wenn eine besondere Beziehung oder Einzelnbildung statt findet; denn die religiöse Erkenntniß berücksichtigt vorzüglich die freie Gottesgemeinschaft und die theologische beschäftigt sich mit dem ersten Elemente der religiösen Erkenntniß. Es steigt also

die religiöse und theologische Erkenntniß so zu sagen ebenso zur vollständigen oder allgemeinen Erkenntniß herab, um als ein Theil sich davon abzugrenzen, wie diese als gemeiner Organismus sich zur religiösen und theologischen erhebt und sich im einzelnen Organismus erfaßt. Es findet eine Durchdringung beider Erkenntnißarten statt, wie im Ganzen der Theil und im Theile das Ganze erkannt wird, wenn es ein lebensvolles Gebilde ist.

Es kann nun weiter die Einheit und der Unterschied der religiösen und allgemeinen Erkenntniß und der Religion untersucht werden; und hier ist es klar, daß die Religion als persönliches Leben zwar nicht ohne Erkenntniß sein kann, aber daß nicht jede Erkenntniß und daß die religiöse Erkenntniß nicht an sich schon die Religion ist. Daraus folgt, daß die Grundlage der Religion und Wissenschaft etwas Gemeinsames und Unterscheidendes hat, und daß die Religion als das lebendige und concrete Verhältniß die Erkenntniß in den Grundzügen in sich schließt.

Gott und die Welt nebst dem Wechselrapporte sind aber die Elemente der allgemeinen Erkenntniß, also auch die der religiösen und der Religion selbst. Gott ist das Urleben und Urbild oder das urbildliche Leben, die Welt ist das endliche und abbildliche Leben, und der Wechselrapport, der aber ein ungleichartiger und abhängiger ist, ist ein natürlicher und freier. Der freie Lebensrapport zwischen dem urbildlichen und nachbildlichen Leben ist die Religion; die religiöse Erkenntniß ist die theoretische Nachbildung dieser lebendigen Gemeinschaft zwischen Gott und der Welt.

Damit ist auch die Grundlage der allgemeinen Gotteserkenntniß bereits gewonnen; denn da sie nur das höchste Element in der Religion enthält, so drückt sie das nachbildliche Erkennen des urbildlichen Lebens nach Innen und Außen aus und ruht auf dem gottebenbildlichen oder nachbildlichen Wesen des erkennenden Geistes.

Nun ist es an sich einleuchtend, daß der Geist, welcher seiner Substanz nach das lebendige Abbild des Urbildes oder das abbildliche Leben ist, auch theoretisch nur als Nachbild vom Urbilde sich erfassen kann und daß er sich nicht als Nachbild ohne das Urbild zu finden vermag, woraus folgt, daß diese Grundzüge allein unumstößlich gewiß sind, und daß keine Speculation, welche diese nicht hat oder gegen sie fehlt, vollkommen oder richtig sein kann.

16. Diese Grundzüge der allgemeinen Gotteserkenntniß finden wir in absoluter Reinheit und Bestimmtheit innerhalb der Offenbarung.

Schon der Schöpfungsbericht des Menschen, wornach ihn Gott sich zum Ebenbilde ausgeschaffen, enthält die religiöse Anlage und den Grundbezug zwischen dem Urbilde und Abbilde und damit auch die der

Gotteserkenntniß, wie der allgemeinen Erkenntniß; denn nur die Verwandtschaft des Geistes mit Gott und mit dem gesammten Weltall ist der Grund, daß der Geist Gott und die Welt mit ihrem lebendigen Verhältnisse erkennt. Es ist somit die absolute Nichterkenntniß, wie die absolute und gleichwesentliche Erkenntniß Gottes ausgeschlossen.

Dieses zu erwähnen, schiene überflüssig, wenn es nicht geschähe, um an die hierin herrschenden Irrthümer zu erinnern, und weil man gewohnt ist, die religiösen Wahrheiten nicht einheitlich und systematisch, sondern nur empirisch und speculativ zu fassen und die Philosophie nur außerhalb der Offenbarung zu suchen.

Auf diese ohnehin sich verstehende Gotteserkenntniß noch besonders hinzuweisen, findet sich aber die heilige Schrift veranlaßt durch die Irrthümer des Götzendienstes und der Gottvergessenheit in der Heidenwelt. Im alten Bunde geschieht dieses im Buche der Weisheit, im neuen durch den Weltapostel beinahe mit denselben Worten im Römerbriefe [1]).

Beide Stellen enthalten aber auch den Grad und die Vermittlung der Gotteserkenntniß. Denn der Satz [2]): daß von der Größe der Schönheit der Creatur ihr Schöpfer nach der Aehnlichkeit geschaut oder nachbildlich, erkenntnißmäßig gesehen werden kann, enthält dieselbe Zusammenstellung in dem Paulinischen: *νοούμενα καθοράται* (intellecta conspiciuntur). Es ist also hiemit die wirkliche Anschauung oder der höchste Grad der Erkenntniß ausgeschlossen und nur eine intellectuale, nachbildliche, Anschauung statuirt. Das Wort *ἀναλόγως* bezieht sich eben auf die Vermittlung, weil der Geist und die Welt nur ein Nachbild von Gott ist, und weil davon auf Gott geschlossen werden kann und muß. Diese nachbildliche Anschauung ist nicht identisch mit der schlußweisen Erkenntniß, welche eine natürliche und speculative sein kann, und mit der intellectualen Anschauung zugleich bestehen kann, weil vor der speculativen Beweisführung bereits eine natürliche und primitiv erschlossene Gotteserkenntniß stattfindet und stattfinden kann; aber die schlußweise Erkenntniß ist darum nicht ausgeschlossen, obwohl sie nur Ein Mittel für die intellectuale Anschauung ist. Noch unrichtiger ist die Uebersetzung und Erklärung, daß Gott vergleichungsweise

---

1) Weish. 13, 1—6; Röm. 1, 18 ff. Vgl. I. B. S. 111. §. 50 u. S. 203 §. 91.

2) Sap. 13, 5: A magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter poterit creator horum videri. — LXX: *ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται.*

Rom. 1, 20: *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθοράται.* — Das hier stehende Sehen von dem leiblichen und sinnlichen zu verstehen, verbietet die Sache an sich, wie der Zusammenhang und die Parallele I. Cor. 13, 12.

erkannt wird, gleich als handelte es sich hier um eine Vergleichung zwischen Gott und der Creatur, da eine solche Vergleichung ja die Erkenntniß Gottes bereits voraussetzt. Damit wird die Anschauung ganz beseitigt, da wir doch Gott mittelbar, im Abbilde, nicht unmittelbar anschauen. Ein Abbild, eine reale Analogie von Gott ist die ganze Welt, wie der Geist mit seiner Intelligenz, weßhalb die menschliche Erkenntniß im Ganzen eine nachbildliche ist, nämlich in Bezug auf das Objective und in Bezug auf das Medium, wodurch der Zusammenhang in dem realen Nachbilde erfaßt wird.

Der Weltapostel [1]) erklärt aber selbst den Unterschied zwischen der nachbildlichen und wirklichen Anschauung klar in den Worten: „Jetzt sehen wir durch den Spiegel im Gleichnisse; alsdann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich theilweise, alsdann aber werde ich erkennen, wie ich auch erkannt bin." Das Sehen im Spiegel und Räthsel, oder Gleichnisse ist die nachbildliche, intellectuale, und das Sehen von Angesicht die reale Anschauung. Damit ist das Wesen des menschlichen Erkennens vollkommen und am tiefsten erkannt.

Die Offenbarung zeigt uns aber auch die religiöse Vermittlung in der Lehre von der Weisheit im alten Bunde [2]), wie in dem, was der Evangelist Johannes von dem Worte, von der Wirksamkeit des *λόγος* in der Welt sagt.

Gott als der Urweise oder als das Urwort, die Urvernunft und die Wahrheit, wirkt auf die Welt ein, sie ordnend und bestimmend vermöge der Vorsehung, und da diese Einwirkung für die ganze Schöpfung gilt, so wird der menschliche Geist im Erkennen und Leben weise; er erlangt die theoretische und praktische Weisheit, indem die Religion, die mit der Gottesfurcht beginnt, den Menschen gottähnlich, also auch weise macht, weßhalb diese praktische Weisheit, welche der Thorheit entgegensteht, das gottgestaltige Leben ist.

Denselben realen Bezug zwischen Gott und der Welt stellt der Prolog zum Johanneischen Evangelium dar. Der Logos, der Weltschöpfer, ist das Leben und Licht, das sich der Welt mittheilt, und die

---

[1]) 1. Cor. 13, 12: *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δ' ἐσόπτρον ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.*

[1]) Eccli. 1. 1: Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum. 5. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis et ingressus illius mandata aeterna. 9. Ipse (altissimus) creavit illam in spiritu sancto et vidit et dinumeravit et mensus est. 10. Et effudit illam super omnia opera sua et super omnem carnem secundum datum suum et praebuit illam diligentibus se. 16. Initium sapientiae timor Domini. 26. In thesauris sapientiae intellectus et scientiae religiositas, execratio autem peccatoribus sapientia. 27. Timor Domini expellit peccatum.

freie Creatur gottähnlich zu machen sucht, weßhalb er Mensch geworden, um die Menschen zur größten Theomorphie zu führen, indem er die Menschheit nicht mehr blos mit dem natürlichen und übernatürlichen Lichte erleuchtet, sondern sie auch mit seiner gottmenschlichen Gnade erfüllt.

17. Betrachten wir den Menschen außerhalb der positiven Offenbarung und das rein natürliche Bewußtsein, so gewahren wir zwar dieselben Elemente, aber nicht immer in der rechten Ordnung.

Das außerhalb der positiven Offenbarung stehende Bewußtsein wird aber in einem mehrfachen Sinne verstanden. Zunächst ist die Ansicht völlig zu verwerfen, daß ein Volk ohne allen Einfluß von der positiven Offenbarung bestanden habe, da doch die Uroffenbarung und das Urevangelium der Brunnen ist, woraus alle Völker getrunken, wenn sie auch die Urquelle nicht rein bewahrten. Das außerhalb der positiven Offenbarung Stehen findet daher in der Heidenwelt nur in einem relativen Sinne statt, insoferne der Glaube an die positiv göttliche Lehre nur mittelbar, aber nicht unmittelbar und direct statt hat.

In einem anderen Sinne steht auch der Jude und Christ, welcher die positive Offenbarung nicht annimmt oder nur in beschränktem Sinne für nothwendig hält, außerhalb der Offenbarung, da er die natürliche Erkenntniß für die höchste Quelle der Gotteserkenntniß und für die höchste und einzige Norm hält.

Was die speculative und philosophische Gotteserkenntniß anlangt, so ist sie zwar nicht direct übernatürlich oder natürlich in primitiver Weise, sondern nur soweit, als sie durch die Natur möglich, obwohl damit noch nicht gegeben ist. Es gibt daher eine philosophische Gotteserkenntniß, die praeter revelationem, nicht extra revelationem besteht, innerhalb der positiven Offenbarung und sie ist theils vollkommen wahr oder irrig oder gemischt, bis die Entwicklung allseitig vollzogen ist. Auch extra revelationem gibt es im antiken und modernen Heidenthume eine speculative Gotteserkenntniß.

Hier beschränken wir uns darauf, die Theologie in den Grundelementen in der vorchristlichen Heidenwelt nachzuweisen. Sie ist eine natürliche und speculative. Ohne allen Beweis steht fest, daß die natürliche und speculative Gotteserkenntniß vollkommen wahr sein konnte, und daß sie nur durch eigene Schuld in den Polytheismus sich verlor.

Aber eine Frage ist es, ob die historischen Berichte von der heidnischen Gotteserkenntniß durchweg auf das gesammte Heidenthum ohne alle Modification anwendbar sind. Dieses ist zu bezweifeln, da der Polytheismus und Götzendienst erst später entstand, wie selbst die Schrift andeutet, und da er nicht überall in gleich roher Weise sich kund gab,

vielmehr die Ahnung des Menschen für einen bessern Zustand wach erhielt. Es bestand doch ein, wenn auch falscher Religionscult, der immerhin besser ist, als die Negation jeder Religion, oder jedes Cultes, wie in dem ausgebildeten Atheismus und Pantheismus, oder in der Selbstvergötterung; und ebenso findet sich überall die Hoffnung und Ahnung eines Erlösers. Daher schreibt sich die bereitwillige Annahme des Christenthumes von so vielen Heiden.

Was nun aber die speculative Erkenntniß im Ganzen und die theologische insbesondere, die unzertrennbar sind, anlangt, so ist es klar, daß die griechisch-römische Philosophie und Bildung nur für den religiösen Zustand eines und zwar des philosophischen Theiles der alten Heidenwelt ein Zeuge sein kann. Für die natürliche Gotteserkenntniß kann sie nicht zur unmittelbaren Zeugenschaft dienen; denn die Speculation ist gewöhnlich schwächer, als die natürliche Erkenntniß, und erreicht selbst oft nicht das, was der Philosoph beabsichtet. Daher ist es grundlos, daraus, daß Aristoteles Gott als Finalursache, die nur als erkannte bewegt, faßte, zu schließen, er als sittliche und religiöse Person anerkenne keinen persönlichen Gott, da er eben selbst nicht seinen mehr natürlichen Glauben speculativ zu ermitteln weiß. Im Gegentheile müßte man auch von christlichen Philosophen, welche die Existenz und Wesenheit Gottes nicht speculativ zu bestimmen verstanden, behaupten, daß sie keinen persönlichen Gott anerkannten.

Daher ist für unseren Zweck von keiner Wichtigkeit, zu berichten, was die hellenische Weisheit von Gott lehrte, da dieses für die speculative Gotteserkenntniß nur ein empirisches Element bildet, sondern von Interesse ist es, zu wissen, welchen Weg der Geist gegangen, um eine allgemeine Erkenntniß von Gott und der Welt zu gewinnen; denn diese Prinzipien gehören der allgemeinen Weltbildung an. Diese Speculation, soferne sie eine allgemeine ist und von der heidnischen Theologie absieht, bildete die Grundlage für die spätere Bildung im Christenthume, bei den Vätern und Scholastikern.

Als Erzeugniß von dem verwundeten Geiste und als Nachbild von dem gefallenen Geschlechte kann die allgemeine Speculation nicht absolut wahr und absolut irrig sein, sondern sie befindet sich bis zur völligen Durchbildung in einem mittleren Zustande. Es ist die Annahme der Scholastik, daß die griechische Philosophie die natürliche Wahrheit vollkommen enthalte, in keiner Weise gerechtfertigt.

Nun können wir hier nur den allgemeinen Zusammenhang zwischen der antiken Philosophie und der Gotteserkenntniß andeuten. Es ist aber anerkannt, daß den Mittelpunkt, wie Höhepunkt der antiken Speculation die Ideenlehre Plato's und die ihr analoge Aristotelische Lehre von der Wesenheit, die er εἶδος und Form nennt, und der Materie

bildet, weßhalb die Väter und Scholastiker immer wieder darauf zurückkommen. Nun sind aber die Ideen und Formen oder Wesenheiten, welche zwischen Oben und Unten vermitteln sollen, selbst nichts Anderes, als hypostasirte Allgemeinbegriffe, entstanden aus der Trennung von Sein und Werden, vom Beharrenden und Wandelbaren. Es wird sonach Ideales und Reales vermengt und nur ein mechanisches Ganze, das nicht lebendig zusammenhängt, gewonnen. Es hängen aber die vielen Ideen wiederum unter sich nicht zusammen und überdieß ist ihre Stellung zu Gott nicht klar und höchst zweideutig, weßhalb sie entweder mit Gott identificirt, oder als Emanationen gefaßt werden [1]).

Es nehmen offenbar die Ideen dieselbe Stelle ein, wie die Weisheit im alten, und der erleuchtende Logos im neuen Testamente. Es genügt, diesen Zusammenhang der antiken Speculation mit der Theologie und Religion nur berührt zu haben, um die systematische Entwicklung in der Theologie überblicken zu können.

18. Endlich übrigt noch, dieselbe Grundlage der allgemeinen Gotteserkenntniß auch in der christlichen Schulbildung nachzuweisen.

Es besteht aber die christliche Schulbildung aus zwei Elementen, nämlich aus dem positiven und kirchlichen, welches allein aus der Offenbarung stammt, und sodann aus dem speculativen, welches der Mensch hinzufügt oder wodurch er sich das traditionale Element begreiflich macht.

Nun ist es Thatsache, daß die orientalischen und occidentalischen Väter, wie die Scholastiker keine eigene dialektische Philosophie erzeugten, sondern die antike zu Hilfe nahmen, so weit sie nicht offenbar dem Christenthume widersprach. Es liegt darin die universale Richtung des Christenthumes, welches einerseits alle guten Elemente der Vergangenheit in sich aufnahm und fortbildete und andererseits das Schadhafte umbildete und erneuerte. Dieser Prozeß dauert aber gegenwärtig noch fort.

Nach dem speculativen Elemente kann daher die christliche Schulbildung nicht besser sein, als die allgemein philosophische Zeitbildung, weil die Grundkategorien und Denkgesetze dieselben sind. Wenn es daher auch richtig ist, daß hier keine offenbare Abirrung in den Pantheismus und Materialismus vorkommt, weil die christliche Wahrheit maßgebend bleibt, so ist sie doch nicht im Stande, den Irrthum speculativ zu widerlegen, so lange die Grundkategorien der Speculation die gleichen sind.

Nun steht es wohl fest, daß der Geist vermöge seiner Gottebenbildlichkeit Gott nachbildlich erkennt; aber die nähere Erklärung, die

---

[1]) Vgl. des Verfassers Schrift: Die speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin, Landshut 1858 u. 13 ff.

uns die Theologen geben, genügt nicht und schließt den Pantheismus nicht aus, so jene Erklärung von Malebranche, Gerdil und Anderen, daß wir Alles in Gott, nicht an sich sehen, oder daß Gott die species intelligibilis für den Geist sei, was indessen Thomas (22) gleichfalls hinsichtlich des lumen gloriae lehrt. Hier ist der Satz: daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werden kann, nur in eine andere Form gebracht. Wird das Erkenntnißbild, dessen Zusammenhang weder mit Gott, noch mit dem Geiste nachgewiesen ist, oder die Idee absolut gefaßt, so ist sie selbst Gott, der sich im endlichen Geiste erkennt und verendlicht.

Indessen hat die Schrift, wie angedeutet wurde, bereits die vollständigste Lösung des Erkenntnißproblemes gegeben; aber der Geist erkennt es nicht, weil er nicht ernstlich den Zusammenhang betrachtet und von anderen Ansichten eingenommen ist. Dazu gehört insbesondere die widersprechende Verbindung von Idee und Sache oder von Form und Materie, von dem Allgemeinen und Besonderen in der antiken und scholastischen Speculation, weßhalb keine Hoffnung vorhanden ist, ohne eine wahre und begründete Einsicht in diese Bezüge in den anderen Lehren eine solche zu erreichen.

II.

Von dem Stufengange und den Wegen der Gotteserkenntniß.

§. 9.

19. Die dargelegte Grundlage der allgemeinen Gotteserkenntniß ist nun näher zu bestimmen.

Die nächste Bestimmung ist die der ganzen Theologie in ihrem Verhältnisse nach Außen und die weitere jene, wodurch sie als Gotteserkenntniß gewonnen wird, mag sie als einfache oder speculative Erkenntniß gefaßt werden. Jene erste Abgrenzung ist gegeben durch den Stufengang, die zweite durch die Wege und Mittel der Gotteserkenntniß.

Den Stufengang und Unterschied in der Gotteserkenntniß bezeichnet aber der heilige Paulus vollständig in der Stelle 1. Cor. 13, 12, worin er die gegenwärtige und künftige Gotteserkenntniß als die theilweise und vollständige, als die Anschauung im Gleichnisse und von Angesicht schildert. Es gibt also nur eine doppelte Stufe, die wesensverschieden ist, nämlich die durch intellectuale und reale Anschauung, wovon erstere dem Zeitleben, letztere der Ewigkeit eignet.

Unsere Gotteserkenntniß ist daher eine nachbildliche und dunkle, weßhalb sie einer Entwicklung und Ausbildung fähig ist, während die im Jenseits eine klare und abgeschlossene, also keiner Entwicklung fähige ist. Demgemäß läßt sich nur mehr die erstere abtheilen.

Die nachbildliche und zeitliche Erkenntniß ist aber erstens eine mehr factische und empirische, welche sich auf die primitive Erkenntniß und den Glauben stützt, und zweitens eine mehr wissenschaftliche und speculative. Es hebt weder der Glaube die Wissenschaft, noch die Wissenschaft den Glauben auf, weil alle zwei nur Nachbildungen sind.

Dieses ist aber Lehre der Schrift und der Kirche. Denn derselbe Weltapostel, welcher die doppelte Erkenntniß der intellectualen und realen Anschauung unterschieden, sagt auch [1]), daß die Weissagung und Wissenschaft als theilweise Erkenntniß aufhört, wenn die vollkommene im Jenseits uns zu Theil wird. Aber diese Wissenschaft, die nur dem Zeitleben angehört, kann nur die tiefere und theologische Einsicht sein, weßhalb auch der heilige Petrus [2]) zu einem Wachsen in der Gnade und Erkenntniß ermahnt. Darum ändert es das Wesen nicht, wenn unter scientia hier eine Gnadengabe verstanden wird, wenn sie nur als tiefere Einsicht in den Glauben begriffen wird und durch eigenes Nachdenken gewonnen werden kann.

Wie aber der Weltapostel von einer Wissenschaft im Zeitleben spricht, so auch von einem Wandeln im Glauben [3]), nicht in der Anschauung, weßhalb er sowohl den Glauben, als die Wissenschaft als sich nicht ausschließende Erkenntnißformen des Zeitlebens betrachtet.

20. Es fragt sich nun weiter, ob auf diesen Stufen ein Begreifen Gottes statt findet.

Diese Frage ist verschieden zu beantworten, je nach dem Sinne, welchen man mit Begreifen verbindet. Heißt begreifen etwas so erkennen, wie es erkannt werden kann [4]), so hat keine Creatur weder hier noch im Jenseits eine begreifende Erkenntniß von Gott, und selbst von

---

[1]) I. Cor. 13, 8: Charitas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur. 9. Ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus. 10. Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est.

[2]) II. Petr. 3, 18: Crescite vero in gratia et in cognitione Domini nostri et Salvatoris Jesu Christi.

[3]) IV. Cor. 5, 7: Per fidem enim ambulamus et non per speciem.

[4]) S. August. ep. 147 ad Paulinam c. 8. n. 21: Aliud est videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quando quidem id videtur, quod praesens utcunque sentitur: totum autem comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici possunt.

S. Thomas 5. theol. I. qu. 12. a. 7. Ad 1 d., quod comprehensio dicitur dupliciter: uno modo stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente, et sic nullo modo Deus comprehenditur nec ab intellectu nec aliquo alio, quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinite capiat, sicut ipse infinitus est; et sic de comprehensione nunc quaeritur. Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponi-

sich nicht, da nur Gott sich und sein Geschöpf absolut erfaßt. Aber selbst die Scholastik faßt die comprehensio auch doppelseitig, und wir sagen, daß wir eine Sache begreifen, wenn wir sie verstehen im Gegensatze zur factischen Erkenntniß. Dieses Begreifen ist dasselbe, als das begriffliche Erkennen, welches nur im Zeitleben statt findet.

21. Auch die Kirche [1]) begreift unter der Unbegreiflichkeit und Unaussprechbarkeit Gottes nichts Anderes als die Negation der gottgleichen und erschöpfenden Begreiflichkeit und Aussprechbarkeit, womit die relative und begrifflich adäquate oder die durch reale Anschauung nicht ausgeschlossen ist.

Es ist hiemit nur Gottes absolute Transscendenz für die creatürliche Erkenntniß ausgesprochen ohne Aufhebung der endlichen Erkenntniß, die eine natürliche und speculative, wie durch die Offenbarung mitgetheilte ist; denn auch die geoffenbarte Erkenntniß kann Gott wohl für die endliche Intelligenz und in beschränkter Form, aber nicht so enthüllen, daß dadurch Gott so erkannt würde, wie er sich selbst erkennt. Eben so wenig liegt in der Unbegreiflichkeit Gottes dieses, daß es von seinem Wesen keine speculative Erkenntniß oder natürliche Einsicht gibt, oder daß die Vernunft selbst nur durch die Offenbarung von Gott weiß.

In demselben Sinne, als Gott unbegreifbar, ist er auch unaussprechbar; denn er kann nicht erschöpfend wegen seiner Erhabenheit verkündet werden, obwohl diese Kundgebung und Mittheilung vollkommen wahr und entsprechend in ihrer Sphäre ist. Die Unbegreifbarkeit ist nur eine andere Form von der Unaussprechbarkeit, weßhalb dem Wesen nach beides gleich unmöglich ist. Darum ist Plato's Satz [2]), daß Gott zu finden schwer, den gefundenen für Alle zu enthüllen unmöglich ist, nicht unrichtig, aber so zu verwerfen, wie er gewöhnlich ohne den beschränkenden Zusatz: für Alle, angegeben wird.

Würde nämlich ein wesentlicher Unterschied zwischen der göttlichen Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit festgestellt, so entstände der

---

tur: qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur a beatis. — Ad 2 d., quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit, quod non videatur, sed quia non ita perfecte videtur, sicut visibilis est.

Qu. 14. a. 3. Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tum enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius. Et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est.

[1]) IV. Lat. conc. c. 1.

[2]) Platonis Timaeus 28. C. *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ δε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* Plato's Lehre ist daher einseitig angegeben, wenn Lactantius I. 8 sagt: Dei vim et majestatem tantam esse dicit in Timaeo Plato, ut eam neque mente concipere neque verbis enarrare quisquam possit ob nimiam et inaestimabilem potestatem.

Irrthum, daß man Gott wohl adäquat zu erkennen, aber nicht auszusprechen vermöchte, weßhalb nur in einer Nebensache ein Mangel bestände.

Auch dieß ist nicht der Sinn von der Unaussprechbarkeit Gottes, daß er darum, weil er unter keine Kategorie gebracht werden kann, unaussprechbar ist [1]; denn eine consequente Durchführung dieses Grundsatzes muß zur Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit Gottes führen. Die Kirchenlehre schließt daher die zwei extremen Lehren, die auch geschichtlich hervorgetreten sind, aus: nämlich die der Heiden und Gnostiker von Gottes absoluter Unerkennbarkeit, und die des Eunomius von einer gottgleichen Erkenntniß, von einem Begreifen Gottes, wie Gott sich begreift.

22. Sofort ist die höchste Stufe der Gotteserkenntniß, die durch reale Anschauung, näher zu bestimmen, soweit es hier zum Verständnisse der Gotteserkenntniß geboten ist. Die Scholastik handelt an dieser Stelle, statt in der Eschatologie, ausführlich von der Anschauung Gottes.

Die reale Anschauung unterscheidet sich von der intellectualen dadurch, daß die Sache nicht mehr im Bilde oder durch eine Stellvertretung, sondern unmittelbar gesehen, oder daß Gott von Angesicht zu Angesicht nach dem Ausdrucke des Weltapostels geschaut wird. Da aber Gott unfaßbar und nur sich allein innerlich ist und da er in einem unzugänglichen Lichte, das er selbst ist, wohnt, so folgt, daß, wie der Apostel sagt [2]), ihn kein Mensch jemals sah, aber auch nicht sehen kann. Dieses gilt von dem Leben im Leibe und im Geiste an sich, soferne man die blose Natur betrachtet, weßhalb auch kein Engel schon wegen seiner körperlosen Natur Gott zu sehen befähigt ist.

Dazu ist eine Herablassung und Sichtbarmachung von Seite Gottes nothwendig und sie geschieht in der Form des Lichtes. Es ist also diese Manifestation Gottes eine Enthüllung und Herablassung der Majestät Gottes und sie geschieht durch die Mittheilung der Herrlichkeit Gottes selbst, wie die Sonne sich durch das Licht mittheilt. Dieses Licht heißt lumen gloriae, Licht der Herrlichkeit.

Zum leiblichen Sehen wird außer dem äußeren Lichte auch das Augenlicht, die natürliche Sehkraft, erfordert, und es fragt sich, ob die geistige Natur an sich, oder ob die geheiligte Natur diese Sehkraft für die reale Anschauung Gottes besitzt, oder ob das lumen gloriae zu-

[1]) Clem. Alex. 5. strom. p. 428 ed. Heins.: *πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν, ὃ μήτε γένος ἐστὶ, μήτε διαφορὰ, μήτε εἶδος, μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι.*

[1]) I. Tim. 1, 17. Regi autem seculorum immortali, invisibili, soli Deo honor. 6, 16: qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.

gleich diese Sehkraft ertheilt. Es ist wohl eine nähere Befähigung für die Anschauung über die blose Natur anzunehmen, aber diese liegt gerade in dem Religionsbunde oder in der Gottesgemeinschaft; denn wenn Gott in der Creatur durch Liebe wohnen kann, so muß dieser bestehende Bund, wenn er enthüllt ist, gerade die vollendete Gottesgemeinschaft oder die Anschauung Gottes selbst sein, weßhalb das lumen gloriae so, wie das natürliche Licht wirkt und das Augenlicht nicht ersetzt. Thomas mit dem größten Theile der Scholastik dagegen lehrt [1]), daß Gottes Wesen selbst als species intelligibilis wirkt, obschon sich auch in diesem Punkte verschiedene Ansichten geltend machen. Gott ist nach Thomas (18) das, was gesehen wird, und das, wodurch gesehen wird, obschon er auch das lumen gloriae geradeso als species intelligibilis faßt, wie das göttliche Wesen. Aber demgemäß sollten beide zusammenfallen, was aber unmöglich ist, weil er dieses Licht etwas Geschaffenes nennt [2]). Hier bestehen ungelöste Widersprüche, und man darf die Theorie, welche später Malebranche aufstellte, daß wir Alles in Gott sehen und erkennen, auch in diesem Zeitleben, nicht blos im Jenseits, nicht mehr für so auffallend finden, da die Prinzipien im Wesen dieselben sind.

23. Damit haben wir die allgemeine Gotteserkenntniß nach Außen festgestellt, und zunächst müssen wir im Allgemeinen die Entwicklung in der Zeiterkenntniß verfolgen.

---

1) Lallemandet cursus theol. de Deo uno disp. 6. §. 13. Jam inquirimus, an essentia divina uniatur cum intellectu creato per modum speciei intelligibilis, aut quomodo; item, an concurrat cum ipso intellectu ad ipsam visionem beatificam. Supponimus item non dari species impressas, repraesentantes divinam essentiam ab ipsa divina essentia distinctas. —

Duae sunt partes hujus controversiae et circa utramque discrepantes sententiae. Circa primam est communis opinio inter discipulos D. Thomae, quod essentia divina unitur de facto cum intellectu beati per modum speciei intelligibilis in ordine ad claram Dei visionem. — Faventinus vero vult, quod pro tanto essentia divina unitur intellectui beati in ratione speciei intelligibilis, quia unitur et conjungitur illi immediate ad producendam intellectionem. — Nazarius varios modos dicendi refert; primus est, quem aliquando secutus est Cajetanus, nempe, quod species intelligibilis potest sumi, primo ut est forma inhaerens intellectui, secundo, ut vicem gerit objecti intelligibilis. Primo modo concurrit per accidens ad actum intelligendi, secundo modo concurrit per se. — Bannes vero dicit, quod divina essentia unitur immediate intellectui beatorum tanquam principale agens visionis, a quo dependet visio in fieri et in conservari. —

Quoad secundam partem, an videlicet concurrat essentia divina effective ad visionem, Bannes hoc negat et ait, quod solus intellectus cum lumine gloriae elicit visionem beatificam efficienter; opposita tamen sententia est communior tum apud Thomistas tum apud Scotistas. —

2) Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas, n. 287.

Es gibt eine natürliche und factische oder primitive, sowie eine speculative Erkenntniß. Der Glaube gehört zur primitiven Erkenntniß und es fragt sich, ob die speculative Erkenntniß damit bestehen könne. Nach dem Apostel hebt nur die reale Anschauung den Glauben auf, wie bereits (n. 19) bewiesen wurde, und seine mit dem Buche der Weisheit zusammenfallende Lehre, daß Gottes unsichtbare Macht und Majestät nachbildlich (*ἀναλόγως* = *νοούμενα*) angeschaut werde, drückt eine primitive Vermittlung und einen natürlichen Discursus, keinen blosen Glauben aus [1]). Damit ist die Speculation als freier Discursus im Prinzipe bereits gegeben.

Eine Unverträglichkeit zwischen dem Glauben und der Vernunfteinsicht (intellectus) lehrt Thomas [2]) an mehren Stellen aus dem

---

1) Nicolaus a Cusa erklärt diese Stelle treffend, de Possest. Card. Quis melius sensum Pauli, quam Paulus exprimeret? Invisibilia alibi ait aeterna esse, temporalia imagines sunt aeternorum. Ideo si ea, quae facta sunt, intelliguntur, invisibilia Dei conspiciuntur, uti sunt sempiternitas, virtus ejus et divinitas; ita a creatura mundi fit Dei manifestatio. Bern. Miramur abbas et ego, quia et invisibilia conspiciuntur. Card. Conspiciuntur invisibiliter. Sicut intellectus, quando intelligit, quae legit, invisibilem veritatem, quae latet sub litera, invisibiliter videt. Dico invisibiliter, h. e. mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est objectum intellectus, videri nequeat. Bern. Quomodo autem a visibili creatura mundi elicitur haec visio? Card. Id quod video sensibiliter, scio, ex se non esse. Sicut enim sensus nihil a se discernit, sed habet discretionem a superiori virtute, sic et sensibile a se non est, sed est ab altiori virtute. Ideo apostolus dicebat: quia a creatura mundi ut a visibili mundo tanquam creatura ad creatorem elevamur. Quando igitur videndo sensibile intelligo ipsum a quadam altiori virtute esse, cum sit finitum, quia a se esse nequit, (quomodo enim finitum sibi ipsi terminum posuisset), tunc virtutem, a qua est, non possum nisi invisibilem et aeternum conspicere. Virtus enim creativa non potest intelligi nisi aeterna. Nam quomodo esset ab alia virtute, nisi esset creata? Sempiterna igitur est virtus, per quam mundi extat creatura, ideo invisibilis.

2) 2. 2. qu. 1. a. 5. Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa, et ideo oportet, quaecunque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum. Unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum.

S. phil. I. c. 3. Si intellectus humanus alicujus rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri secundum modum praesentis vitae cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea, quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem, ut cognoscat de Deo quia est, et alia hujusmodi, quae oportet attribui primo principio. — Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas, n. 62.

Grunde, weil er das Eingesehene für etwas Gesehenes hält und daher die intellectuale und reale Anschauung identificirt. Dieser Irrthum ist kein zufälliger; denn Thomas lehrt, daß nur Gottes Existenz, aber nicht seine Wesenheit oder Quiddität erkannt werden kann, weil die Erkenntniß mit den Sinnen beginnt und von Außen entsteht. Damit ist auch die intellectuale Anschauung im Prinzipe geläugnet und es kann überhaupt nichts Geistiges erkannt werden.

24. Da wir die Gotteserkenntniß nach Außen abgegrenzt haben, müssen wir sie sofort (nach n. 19) nach Innen bestimmen.

Diese Gotteserkenntniß stützt sich, wie nachgewiesen wurde, auf die Gottebenbildlichkeit des Geistes und darauf, daß alles Endliche ein Nachbild von Gott, dem Urbilde, ist. Sie liegt in den Worten, daß Gottes unsichtbare Macht und Herrlichkeit mittelbar geschaut, aus dem Abbilde, wie im Spiegel und Gleichnisse, also nachbildlich (*ἀναλόγως*) erkannt wird.

Diese nachbildliche Erkenntniß, welche sich auf das Verhältniß des Nachbildes und Urbildes stützt, ist die einzig richtige und vollständige Methode und Theorie der Gotteserkenntniß. Sie wahrt den Unterschied und die Einheit und läßt eine wahre Entwicklung und Speculation zu.

Nach dem Vorgange des Pseudodionysius Areopagita[1]) wurde es herkömmlich, drei Wege in der Gotteserkenntniß zu unterscheiden, nämlich die via negationis, wie Unwandelbarkeit, um das Endliche von Gott zu negiren, die via causalitatis, wornach Gott als erste Ursache bestimmte Eigenschaften, z. B. die Allmacht, haben muß, und endlich die via eminentiae, wornach Gott gewisse Eigenschaften im höchsten Grade beigelegt werden. Statt des zweiten Weges findet sich auch der der Bejahung[2]) im Gegensatze zu dem der Verneinung.

---

[1]) Dionys. de div. nom. c. 7. n. 3: *ἐπεὶ δὲ τούτοις ζητῆσαι χρὴ, πῶς ἡμεῖς θεὸν γινώσκομεν, οὐδὲ νοητὸν, οὐδὲ αἰσθητὸν, οὐδέ τι καθόλου τῶν ὄντων ὄντα, μήποτε οὖν ἀληθὲς εἰπεῖν, ὅτι θεὸν γινώσομεν, οὐκ ἐκ τῆς αὐτοῦ φύσεως (ἄγνωστον γὰρ τοῦτο, καὶ πάντα λόγον καὶ νοῦν ὑπεραῖρον), ἀλλ' ἐκ τῆς πάντων τῶν ὄντων διατάξεως, ὡς ἐξ αὐτοῦ προβεβλημένης καὶ εἰκόνας τινὰς καὶ ὁμοιώματα τῶν θείων αὐτοῦ παραδειγμάτων ἐχούσης, εἰς τὸ ἐπέκεινα πάντων ὁδῷ και τάξει κατὰ δύναμιν ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ.*

S. Thomas I. qu. 13. a. 1. Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis.

[2]) Tournely de deo et divinis attributis qu. II. Observandum primo: imperfectam saltem aliquam divinae naturae cognitionem nos hac in vita consequi posse et quidem via, ut ajunt, triplici, scilicet negationis, affirmationis et excellentiae. Via negationis, per quam longe facilius dicitur, quid non sit Deus, quam quid sit.

Allein diesen drei Wegen liegt kein einheitliches Prinzip zu Grunde, weßhalb sie rein empirische Bestimmungen sind, die von der Sprache, wornach wir Gott unendlich, Schöpfer, höchst weise nennen, abstrahirt sind, und daher keinen ontologischen Werth beanspruchen. Sollten sie ein wissenschaftliches Prinzip enthalten, so müßten sie auf alle Attribute anwendbar sein und eine Norm für die wissenschaftliche Erkenntniß bieten, was nicht der Fall [1]).

Aber sie selbst sind nur Momente von der nachbildlichen Gotteserkenntniß; denn das Urbild ist als Urleben nichts Endliches, sondern steht darüber, obwohl nach dem Verhältnisse zwischen dem Urbilde und Nachbilde erkennbar. Darum wollen wir diese Momente noch näher verfolgen.

25. In der nachbildlichen Erkenntniß liegt die sogenannte via negationis als Moment und zwar kann eine Beschränkung in der Gotteserkenntniß in mehrfachem Sinne vorkommen.

Erstens ist jede menschliche Erkenntniß eine inadäquate oder nur nachbildliche, nicht erschöpfende, indem Gott, wie gezeigt, unaussprechbar und unbegreiflich ist. Jeder Name und alle Namen zusammen sind sonach nur beschränkte Bestimmungen Gottes [2]).

Zweitens wird mit Recht gelehrt, es sei leichter, von Gott zu sagen, was er nicht sei, als zu sagen, was er sei, wodurch nicht alle positive Bestimmung ausgeschlossen ist. Dem Irrthume gegenüber ist diese Negation berechtigt, welche aber, soferne sie Gründe angibt, nicht blose Negation ist [3]).

Intendat charitas vestra, inquiebat S. August. in Ps. 85 n. 12., *Deus ineffabilis est, facilius dicimus, quid non sit, quam quid sit.* — Via affirmationis, cum de Deo aliquid affirmamus, detractis etiam imperfectionibus quibuscumque. Ita cum eodem S. August. l. V. de trin. c. 1. dicimus: *Deum sine qualitate bonum, sine quantitate magnum* etc. — Via excellentiae Deum concipimus, cum creatas omnes perfectiones in ipso longe nobiliori et excellentiori modo inesse affirmamus. *Omnem enim creaturam suam excedit,* ait idem S. August. serm. 384; *omnem facturam praeterit, universa praecellit; si enim quaeras magnitudinem, major est, si pulchritudinem, pulchrior* etc.

1) Vgl. I. B. n. 157.

2) S. August. tract. 13 in Joannem. Omnia possunt dici de Deo et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis.

S. Bernard. serm. 51 in cant.: Interim vero tanta haec formarum varietas atque numerositas specierum in rebus conditis, quid nisi quidam sunt radii deitatis, monstrantes quidem, quia vere sit, a quo sunt, non tamen quid sit, prorsus diffinientes? Itaque de ipso vides, non ipsum. — Verum hoc genus videndi commune est; in promptu enim est juxta Apostolum omni utenti ratione, invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere.

3) S. August. serm. 189 de temp.: Gentilis homo videt lapidem et Deum putat.

Eine dritte Form der negativen Gotteserkenntniß beschränkt sich auf die blos grammatische Ausdrucksweise, wie unendlich und unwandelbar; denn damit ist zugleich ein positiver Sinn verbunden, weil das Positive von dem Negativen nicht hinweggedacht werden kann.

Ist diese negative Erkenntniß in der Nachbildlichkeit der Creatur gegründet und eine wahre, wenn sie nur als ein Moment gefaßt wird, so ist sie irrig und werthlos, wenn die Negation absolut gefaßt wird. Es gibt auch hierin eine Stufenordnung. Der erste Irrthum besteht in der Behauptung, daß von Gott keine positive und bejahende Aussage gemacht werden kann, oder daß sie, wenn sie gemacht wird, nur negativ ist. So lehrt der Pseudodionysius und nach ihm Scotus Erigena [1]). Eine solche nur negative Gotteserkenntniß läßt sich begreiflicher Weise mit der religiösen Erkenntniß von Gott nicht vereinigen.

Der zweite Irrthum besteht in der Ansicht, daß, wenn auch der Inhalt, so doch nicht die Form der menschlichen Erkenntniß von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt wird; denn, wie Thomas lehrt [2]), ist die menschliche Erkenntniß, welche mit den Sinnen beginnt, aus Subject

Philosophi vident coelum et Deum putant. Alii vident solem et Deum putant. Tu vero vide, quam super istos habeas scientiam, qui dicis: Lapis Deus esse non potest, sol Deus non esse potest.

[1]) De divis. naturae I. 68. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat certisque veritatis indagationibus approbet, *nil proprie de Deo posse dici*, quum superat omnem intellectum omnesque sensibiles intelligibilesque significationes, qui melius nesciendo scitur, *cujus ignorantia vera est sapientia*, qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur. Quodcunque enim de ipso negaveris, vere negabis; non autem omne, quodcunque firmaveris, vere firmabis. Siquidem si approbaveris hoc vel hoc ipsum esse, falsitatis redargueris, quia omnium, quae sunt, quae dici possunt et intelligi, nihil horum est. Si vero pronuntiaveris: nec hoc, nec illud nec ullum ille est, verax esse videberis, quia nihil horum, quae sunt et quae non sunt, est, ad quem nemo potest accedere, nisi prius corroborato mentis itinere sensus omnes deserat et intellectuales operationes et sensibilia et omne, quod est et quod non est; et ad unitatem ut possibile est inscius restituatur ipsius, qui est super omnem essentiam et intelligentiam, cujus neque ratio est neque intelligentia, neque dicitur neque intelligitur, neque nomen ejus est neque verbum

[2]) S. phil. I. c. 30. Intellectus noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens; habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, imo concretionem habens. Unde intellectus noster quidquid significat ut subsistens, significat in concretione; quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quo est; et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit; quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni. Nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concertum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter

und Accidenz u. s. w. zusammengesetzt, während Gott höchst einfach ist, weßhalb Boëtius und die ganze Scholastik lehrt, daß von Gott im eigentlichen Sinne weder die Substanz, noch ein Act noch eine andere Bestimmung ausgesagt werden kann. Dieses ist ein philosophischer Irrthum, woraus nothwendig folgt, daß wir von Gott nichts im eigentlichen Sinne prädiciren können, oder daß eine Aussage, worin das Accidenz, z. B. gut, nicht als Eigenschaft, sondern als Substanz genommen wird, einen Widerspruch enthält, aber dennoch von Gott gelten soll. Es lehrt aber Scotus Erigena [1]), der hierin dem Pseudodionysius folgt, nicht, wie Thomas, daß etwas im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt werde; es soll nur im uneigentlichen Sinne prädicirt werden. Sonach ist Gott die Wahrheit und nicht die Wahrheit, der lebendige Widerspruch.

Der dritte Irrthum besteht darin, daß Gott ganz mit der negativen Entwicklung identificirt wird, was am schärfsten Hegel vollzogen. Gott ist das Unbestimmte und die Negation, das Eigenschaftslose und die Indifferenz, wie Identität von jedem Gegensatze; aber in dieser negativen Transscendenz kann er nicht beharren, er muß sich entwickeln und bestimmen, damit aber verendlichen oder eine beschränkte Form annehmen, um sie wiederum abzustreifen und dadurch sein Scheinleben zu erhalten. Diese Dialektik liegt in der pseudonegativen Gotteserkenntniß überhaupt, und sie unterscheidet sich wesentlich nicht von der, wornach Scotus Erigena lehrt, daß Gott die Wahrheit ist und nicht ist. In beiden ist der Widerspruch gegeben, obschon er nur bei Hegel klar als Merkmal der Wahrheit erkannt wird.

26. Als zweites Moment liegt in der nachbildlichen Erkenntniß

---

aptatur, sed solum quantum ad id, ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius (de div. nom. c. 1 et 5) docet, hujusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero propter significandi modum.

[1]) De div. nat. l. 1. c. 16. Duas sublimissimas theologiae partes esse diximus, et hoc non ex nobis, sed autoritate S. Dionysii Areopagitae accipientes, qui apertissime bipartitam theologiam asserit esse, id est, *καταφατικὴν* et *ἀποφατικὴν* etc. — Et ut hoc apertius fiat, paucis utamur exemplis; verbi gratia, *καταφατικὴ* dicit, veritas est; *ἀποφατικὴ* contradicit, veritas non est; hic videtur quaedam forma contradictionis, sed dum intentius aspicitur, nulla controversia reperitur. Nam quae dicit: Veritas est, non affirmat proprie divinam substantiam veritatem esse, sed tali nomine per metaphoram a creatura ad creatorem vocari posse. — Ea vero, quae dicit, veritas non est, merito divinam naturam incomprehensibilem atque ineffabilem clare agnoscens, non eam negat esse, sed veritatem nec vocari proprie nec esse. — Una dicit, sapientia est, v. g. eam induens; altera dicit, sapientia non est, eandem exuens. Una igitur dicit, hoc vocari potest; sed non dicit, hoc propie est. Altera dicit, hoc non est, quamvis ex hoc appellari potest.

Gottes das affirmative und positive, indem von Gott nicht blos erkannt wird, was er nicht ist, sondern was er ist. Als via causalitatis wird dieses Moment bezeichnet, weil Gott als Welturheber gewisse Eigenschaften insbesondere, wie die Allmacht, und alle Vollkommenheiten, die in der Welt sich abdrücken, in irgend einer Weise besitzen muß.

Auf diesen Weg weist der Apostel hin, indem er lehrt (Röm. 1, 20), daß aus der Welt Gottes unsichtbare Macht (d. h. seine Allmacht) und göttliche Würde erkannt werde. Gewöhnlich wird auch Gottes Weisheit in dem sogenannten teleologischen Beweise nachgewiesen. Es entsteht die Frage, ob alle Attribute Gottes auf diese Weise gefunden werden können.

Diese Frage ist dahin zu beantworten, daß, weil dieser Weg nur ein Moment vom Ganzen ist, zwar einige Attribute zunächst, aber nicht alle gefunden und bestimmt werden können, es sei denn, daß Gott zugleich als Urbild nach dem dritten Wege begriffen werde. Es werden also Gottes Vollkommenheiten nicht unmittelbar, sondern mittelbar im Schöpfungswerke geschaut[1]). Gott ist nicht gleich mächtig und weise und gütig, sondern allmächtig, allweise und allgütig. Gott ist aber nicht Stein und ausgedehnt, weil er den Stein und das Ausgedehnte geschaffen, indem er als Schöpfer darüber erhaben sein muß.

Es gibt nun eine negative Interpretation dieses Weges, wornach Gott nicht an sich weise und gut ist, sondern nur, insoferne er die Weisheit und Güte verursacht[2]). Mit Recht verwirft der heilige Thomas[3]) diese Interpretation aus mehren Gründen; aber indem er zu erklären

---

1) Joan. Damascen. de orthod. fide I. c. 14: *τὰ δὲ καταφατικῶς λεγόμενα ὡς αἰτίου τῶν πάντων κατηγορεῖται· ὡς γὰρ αἴτιος πάντων τῶν ὄντων καὶ πάσης οὐσίας, καὶ ὢν λέγεται καὶ οὐσία καὶ ὡς αἴτιος λόγου παντος καὶ σοφίας, λογικοῦ τε καὶ σοφοῦ λέγεται λόγος καὶ λογικὸς σοφία καὶ σοφός, ὁμοίως καὶ νοῦς καὶ νοερὸς, ζωὴ καὶ ζῶν, δύναμις καὶ δυνατὸς καὶ ἐπὶ πάντων τῶν λοιπῶν ὁμοίως.* —

2) Hugo de S. Victore summa sent. tract. 1. c. 4. Non aliud est Deo esse quam sapientem esse, immensum esse, aeternum, bonum, justum. Cum autem dicitur justus, sapiens et caetera, non diversitatem proprietatum ostendimus, quae in Deo nulla est, sed diversos effectus, quos Deus operatur in creaturis. Cum enim dicitur justus, intelligitur, quod juste judicat; cum sapiens, quod sapienter omnia facit et gubernat; cum misericors, quod misericorditer peccatoribus parcit.

3) I. qu. 13. a. 2. Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria: primo quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio, quare quaedam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum; unde si nihil aliud significatur, cum dicitur: Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum, poterit similiter dici, quod Deus est corpus, quia est causa corporum. — *Secundo*, quia sequeretur, quod omnia nomina dicta de Deo per posterius dicerentur de ipso. — Tertio, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum

sucht, wie die vielen Prädicate mit der absoluten Einfachheit Gottes zu vereinigen seien, ist er zu derselben Lehre gezwungen [1]), daß diese Prädicate nur als Wirkungen in Gott liegen, gleichwie das Sonnenlicht erleuchtet, trocknet und erwärmet. Denn nach diesem Princip ist Gott nicht gut und weise seiner Natur nach, sondern nach einer höheren Eigenschaft, woraus erst die Güte und Weisheit hervorgeht.

27. Der dritte Weg, jener der Eminenz und Transscendenz, liegt als drittes Moment in dem nachbildlichen Sein und Erkennen.

Es gibt aber auch hier eine wahre und falsche Transscendenz, eine positive und negative Eminenz. Nach der einen ist Gott höchst weise und gütig, nach der anderen überweise und übergütig, d. h. noch darüber hinaus weise und gütig, so daß jedes Verhältniß hinwegfällt.

Sowohl in der alten, als mittleren und neuen Zeit suchte man Gott als das völlig Relationslose zu bestimmen, ohne aber die Relation selbst negiren zu können. So ist Gott nach Scotus Erigena [2]) nicht wahrhaft das Sein, weil ihm das Nichts entgegensteht, sondern er ist überseiend, aber das Uebersein steht ja dem Untersein entgegen. Ebenso ist Gott nicht gut oder höchst gut, sondern übergut, um diese Negation

---

viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius.

[1]) S. ph. I. c. 31. Sic omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus, *sicut effectus in suis causis aequivocis* inveniuntur. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur sol calidus dicitur, non solum, quia calorem facit, sed quia virtus, per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eamdem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem, ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse, quae quidem virtus non est aliud a sua essentia, quum ei nihil accidere possit. Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc, quod sapientiam efficit, sed quia secundum hoc, quod sapientes sumus, virtutem ejus, quae sapientes nos facit, aliquatenus imitamur.

[2]) De div. nat. l. 1. c. 16. Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt, necessario etiam res, quae proprie eis significantur, oppositas sibi contrarietates obtinere intelliguntur, at per hoc de Deo, cui nihil est oppositum, aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, proprie praedicari non possunt. — Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil, *ὑπερούσιος* igitur est, id est, superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur, *ὑπεράγαθος* igitur, plus quam bonus, et *ὑπεραγαθότης*, id est, plus quam bonitas.

einer jeden Relation auszuschließen. Dieselbe falsche Eminenz liegt in dem abstracten und falschen Gottesbegriffe, wornach Gott das abstracte Sein an sich ist, welches jede Vielheit und Relation ausschließt oder erst aus sich erzeugt. Aus Furcht, Gott zusammengesetzt zu denken, und um ihn als absolut einfach zu begreifen, will schon in der alten Zeit Maximus [1]) Gott weder erkennend, noch erkannt, noch die Erkenntniß nennen. Die Hegel'sche negative Dialektik ist dem Wesen nach von dieser transscendenten Gotteserkenntniß nicht verschieden.

Es muß sich aber aus dem Verhältnisse des Nachbildes zum Urbilde ergeben, welche Attribute und in welcher Weise sie im Urbilde enthalten sind. Nicolaus a Cusa [2]) lehrt, daß Gott als das Seinkönnen (possest) complicite Alles enthält, was in den endlichen Dingen zerstreut und gegensätzlich enthalten ist; aber damit faßt er Gott nicht als Urbild, sondern als das Unbestimmte und Abstracte oder als das Sein an sich und als das Einfache nach der Scholastik [3]), welches dem Endlichen nicht verwandt ist.

Wie das Urbild nur in einer Vielheit sich nachgestalten läßt, so kann man von der gegebenen Vielheit rückwärts auf die Einheit schließen; aber das Urbild kann nur als lebendige und organische Ein-

---

1) Maxim. apud Euthym. in Panoplia I. tit. 3. p. 80. *Ὁ θεὸς οὔτε νοῶν λέγεται κυρίως, οὔτε νοούμενος, ἵνα μὴ σύνθετος λογισθείη. Τό τε γὰρ νοῶν συνεπιθεωρουμένην ἔχει τὴν τοῦ νοεῖν δύναμιν, τό τε νοούμενον τὴν τοῦ νοεῖσθαι. ἀλλ' οὐδὲ νόησις· ἡ γὰρ νόησις φυσικῶς ἔχει ὑποκειμένην δεκτικὴν αὐτῆς οὐσίαν. λοιπὸν οὖν ὑπερ ταῦτα πάντα· εἰ μή που νόησιν αὐτὸν εἴπομεν, αὐτὸ κατ' οὐσίαν νόησιν, καὶ ὅλον νόησιν, καὶ μόνον νόησιν καὶ νόησιν ὑπὲρ νόησιν.*

2) Nicolaus Cusan. de Possest. Cardinalis. Volo dicere, quod omnia illa complicite in Deo sint Deus, sicut explicite in creatura mundi sunt Deus. Joannes. Igitur Deus est magnus. Card. Utique est magnus, sed sic magnus, quam magnitudo, quae est omne id, quod esse potest. Nam non est magnus magnitudine, quae major esse potest, aut magnitudine, quae dividi et minui potest, quemadmodum creata quantitas, quae non est id, quod esse potest et, ut dicis, quae major esse non potest et quae minor esse non potest: tunc Deus est magnitudo maxima pariter et minima.

De docta ign. II. c. 3. Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus.

De venat. sap. c. 13. Intellectus intrans in campum possest, hoc est, ubi posse est actu, venatur cibum sufficientissimum. Deus enim, quem Thales Milesius antiquissimum recte affirmabat, quia non factus seu genitus, antiquior est omni nominabili. Nam ante aliquid et nihil, effabile et ineffabile, atque posse fieri et factum, non igitur potest fieri, quia aeternum non fit actu. Licet enim humanitas sit id, quod humanitas requirit, non tamen est actu id, quod fieri potest; est enim post fieri posse, sub omnipotenti potestate creatoris ipsius posse fieri. Nihil igitur omnium, quae sequuntur posse fieri, unquam a posse fieri aliud quam est, absolvitur. Solus Deus est possest, quia est actu, quod esse potest.

3) Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas, n. 82. ff.

heit sich in einer Vielheit abdrücken, weßhalb zwischen dem abstracten und innerlich ungegliederten und einfachen Wesen Gottes und der Vielheit der Creaturen keine Verwandtschaft und kein Verhältniß der Aehnlichkeit bestehen kann. Es ist daher auch jede nachbildliche Gotteserkenntniß unmöglich.

III.

Von der vielartigen und begrifflichen Form der Gotteserkenntniß.

§. 10.

28. Nachdem wir das Wesen und die Stufen der allgemeinen Gotteserkenntniß entwickelt haben, müssen wir die verschiedenen Formen der Gotteserkenntniß im Allgemeinen und die prädicative Form insbesondere kennen lernen.

Die aristotelische Scholastik kennt drei subjective, nur logische Erkenntnißstufen, die Erkenntniß des Einfachen, die durch Trennung und Zusammensetzung und die schlußmäßige [1]); die gegenwärtige Logik unterscheidet Begriff, Urtheil und Schluß. Aber überall ist die erste Stufe, die intellectuale Anschauung, verkümmert, weßhalb die Lehre von dem Begriffe, dem Universalen im Unterschiede von der Idee unrichtig gefaßt wird.

Wenn der Apostel von einem Anschauen im Spiegel und Gleichnisse spricht, so unterscheidet er die Anschauung und die Vermittlung derselben, welche durch die Nachbildung geschieht. Die Nachbildung ist gerade die begriffliche und reflexive Erkenntniß, welche Urtheil und Schluß in sich faßt. Beide Stufen sind nur der Entwicklung nach, aber nicht im Wesen unterschieden; denn die Anschauung entsteht durch die Sprache und folglich durch die begriffliche Erkenntniß; und obwohl sie in der Genesis vermittelt ist, so begründet sie doch jede andere Erkenntniß als das centrale Erkennen.

In der sprachlichen Nachbildung drückt das Substantivum das Grunderkennen; das Adjectivum das abgeleitete; das Subject des Satzes das erste, das Prädicat das abhängige Erkennen aus. Daher entsteht in der Gotteserkenntniß, wenn von den Attributen oder Eigenschaften Gottes die Rede ist, ein Gegensatz und ein Stufengang, indem das Wesen und die Eigenschaften sich wie die erste und zweite Erkenntnißstufe verhalten.

Die göttlichen Attribute oder Eigenschaften setzen daher die erste Erkenntnißstufe voraus und sind ohne das Wesen Gottes nicht möglich. Wesen und Eigenschaften sind unzertrennbar, obschon die Grunderkennt-

1) Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas, n. 20. 25.

niß, die auf das Wesen gerichtet ist, relativ unabhängig ist. In der natürlichen Erkenntniß entspricht Gott der ersten Stufe, die sich auf das ganze Sein bezieht; Allmacht, Güte, Weisheit u. s. w. gehören dagegen der zweiten Erkenntnißstufe an. Der Allmächtige, Allgütige, Allweise sind aus beiden Stufenformen, aus Wesen und Eigenschaft, gebildet.

Daraus folgt, daß die göttlichen Attribute in der Mitte zwischen dem Wesen Gottes und der schlußmäßigen Erkenntniß von Gott stehen.

29. Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß es ein logisches und ontologisches, ein ideales und reales, subjectives und objectives Attribut gibt. Denn das logische, ideale und subjective Attribut und Prädicat ist Alles, was die grammatische Stelle eines Prädicates einnimmt, mag es, als Sache betrachtet, Eigenschaft oder nicht Eigenschaft sein. So ist in dem Satze: Christus ist Gott, Gott ist dreipersönlich, Gott und dreipersönlich ein nur logisches oder noologisches Attribut, obschon weder Gott, noch die Dreipersönlichkeit eine bloße Eigenschaft, sondern die Substanz selbst ist.

Schwieriger ist es, das ontologische Prädicat recht zu bestimmen und zu erfassen. Es setzt das reale Subject oder die Substanz voraus und verhält sich dazu als nähere Bestimmung, jedoch so, daß die Substanz und ihre Eigenschaften nicht als zwei Dinge, sondern als das näher bestimmte eine und selbige Ding erscheinen. So ist die aristotelische erste Substanz das ontologische Wesen und die neun anderen Kategorien sind ontologische Eigenschaften, obschon nicht als äußere Umstände, Zusätze und Anhänge, als Accidenzen und Pertinenzen oder als mechanische Bestandtheile, die äußerlich um den Kern sich herumlegen.

Die ontologischen Eigenschaften, wie die Erkenntniß und Freiheit in Bezug auf den Geist, sind daher Einzeln- und Nachbestimmungen, sowie Realmomente von dem ontologischen Wesen, welches durch die Grunderkenntniß, wie Gott, Geist, oder durch die Definition, wie der Urlebendige, das freie Wesen ausgedrückt wird. Das ontologische Wesen und die ontologischen Eigenschaften sind aber nicht zwei Dinge, sondern eine und dieselbe Sache, welche zweiseitig, grundbildlich und nachbildlich erkannt wird.

Es sind daher die noologischen Attribute allgemeiner, als die ontologischen. Unter den göttlichen Attributen begreift man die ontologischen, welche nähere Bestimmungen von dem ontologischen Wesen Gottes sind.

Aber gerade hier entsteht die Frage, ob es solche ontologische Attribute von dem ontologischen Wesen Gottes gibt, woran sich die weitere Frage schließt, wie diese Attribute, z. B. Thätigkeit und Leben oder Erkennen, von Gott und den Geschöpfen prädicirt werden, und endlich,

in welcher Weise diese Attribute in Gott enthalten sind. Diese Fragen müssen berührt werden, da sie von der Scholastik besprochen werden.

30. Die erste Frage bezieht sich darauf, ob die Attribute von Gott substantial, wie man sagte, oder auch accidental, wie von den Geschöpfen, prädicirt werden. Dieses will sagen, ob die Attribute, z. B. Weisheit, Erkenntniß, von Gott gebraucht, die göttliche Substanz oder ein Accidenz daran bezeichnen. Wenn man die göttliche Substanz das ontologische Wesen, die göttlichen Einzelnattribute, wie Freiheit, die ontologischen Eigenschaften nennt, so entsteht die Frage, ob es solche ontologische Attribute gibt, oder ob sie nur die Form von Eigenschaften haben, aber sachlich die Substanz bezeichnen.

Absichtlich sagen wir nicht, daß diese Attribute Accidentales bezeichnen, weil die gewöhnliche Lehre von dem Accidenz eine irrige ist, und weil das natürliche Bewußtsein von Eigenschaften eines Dinges spricht. Das, was einer Sache eignet oder zukommt, ist die Sache selbst; aber das Accidenz faßte die mechanische Compositionslehre so, daß es an der Substanz hängt, nicht ihr immanent ist und daher von ihr getrennt werden kann.

Als solche Accidenzen können die göttlichen Attribute nicht gefaßt werden; aber in diesem Sinne gibt es keine Accidenzen, auch bei den Creaturen. Daher war man gezwungen [1]), hinsichtlich Gottes und der Creatur den Unterschied anzunehmen, daß bei Gott Alles nach der Substanz, bei den Geschöpfen aber Alles nach dem Verhältnisse des Accidenz prädicirt werde.

---

[1]) Boëtius de unitate et trinitate Dei c. 4. Decem omnino praedicamenta traduntur, quae de rebus omnibus universaliter praedicantur. Haec igitur talia sunt, qualia subjecta permiserint; nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est. Atque haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur, quae praedicari possunt. Ad aliquid vero omnino non potest praedicari; nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam. Item qualitas et caetera, quae evenire queunt; quorum, ut amplior fiat intellectus, exempla subdenda sunt. Nam cum dicimus Deus, substantiam quidem significare videmur, sed eam, quae sit ultra substantiam; cum vero justus, qualitatem quidem, sed non accidentem, sed eam, quae sit substantia, et ultra substantiam; neque enim aliud est Deus, quod est, aliud quod justus est, sed idem est esse Deo quod justo.

Mit Rücksicht auf die aristotelische Kategorienlehre sagt der heilige Augustin de trinit. V. 2: Sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine tempore sempiternum, sine sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire, quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire, quod non sit.

Daher lehrt Thomas [1]) und die Scholastik, daß die göttlichen Attribute nach dem Verhältnisse der Substanz, aber nicht nach der Bezeichnungsart, die von den Geschöpfen hergenommen ist, ausgesagt werden; denn die Attribute verhalten sich zum Wesen, wie die Substanz und das Accidenz, welches bei den Geschöpfen verschieden ist. Dagegen aber ist zu sagen, daß diese Prädicationsweise auch von den Geschöpfen nicht gilt, sondern sich selbst aufhebt; denn gesetzt: Geist und Freiheit seien so zu verstehen, daß der Geist die aristotelische Substanz und die Freiheit das daran hängende und von der Substanz unterschiedene Accidenz ist, so kann so wenig gesagt werden, der Geist ist frei, als gesagt werden kann: Das Eisen ist das Holz. Ist das Subject etwas real Verschiedenes von dem Accidenz, so ist jede Prädication unmöglich.

Aber auch auf Gott ist eine solche Prädicationsweise, die in der Creatur keine Analogie hat, nicht anwendbar, weil es undenkbar ist, wie in Gott alle Attribute die Substanz bezeichnen und sind, ohne daß ihre Einheit gestört wird.

Es ist daher zu behaupten, daß die Prädicate, im Allgemeinen gefaßt und ohne Widerspruch bestimmt, wie die Substanz und Qualität sich verhalten, und daß auch die Form der Prädication auf Gott anwendbar sein muß, weil wir im Gegentheile Gott gar nicht zu erkennen vermöchten. Selbst einige Scholastiker [2]) lehren bereits, daß Gott in praedicamentis sei, wie man sich ausdrückte.

Nach der Lehre aber, daß alle Attribute von Gott secundum substantiam prädicirt werden, fällt auch der Unterschied zwischen dem ontologischen Wesen und den ontologischen Attributen hinweg, und es ist ein Widerspruch, wenn die Nachscholastiker dennoch das metaphysische und physische Wesen Gottes, wodurch sie Gott zuerst bestimmen wollten, von den Attributen oder Vollkommenheiten Gottes unterschieden.

31. Die zweite Frage bezieht sich darauf, ob die Attribute, z. B. Leben, welche allgemein sind, von Gott und den Geschöpfen gemäß der bekannten Terminologie aequivoce, univoce oder analogice prädicirt werden.

---

[1]) I. qu. 13. a. 2. Hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius.

Art. 3. In nominibus igitur, quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi, qui creaturis competit.

[2]) Lallemandet decisiones philos. p. I. disp. VI. p. XII. Decisio. Nihil vetat, quin Deus ponatur in praedicamentis. —

Aristoteles hatte nämlich die homonyme (aequivoca), synonyme (univoca) und paranyme (denominativa) Prädication eingeführt und das Verhältniß von Bild und Sache (Hund vom wirklichen und Sirius) in der ersten, das von einer homogenen Sache (Thier von Mensch und Pferd) in der zweiten Form, wie in der letzten das von der nur grammatischen Unterscheidung, wie Weisheit und weise angesetzt. Allein hier fehlt eine Form, nämlich die, wie das Allgemeine, z. B. Sein, Wirklichkeit, von dem Bestimmten und Einzelnen prädicirt wird; denn die univoke Prädication ist keine wahrhaft allgemeine, sondern nur eine beschränkte. Aber selbst, wenn man diese beschränkte univoke Prädication erweitert hätte, so hätte man auch sagen müssen, daß die Substanz und Thätigkeit eine univoke Prädication von jedem Wesen sein müsse. Die zwei anderen Formen lassen sich gar nicht unter ein Urtheil bringen, weil das Heterogene, wie Bild und Wirklichkeit, und das absolut Identische, wie Gott und Gottheit gegen das Wesen des Urtheiles verstoßen.

Es lehrt nun die Scholastik mit geringen Ausnahmen, daß kein Prädicat von Gott und der Creatur univoce oder aequivoce gebraucht werde, weil das Attribut, z. B. weise, von Gott und der Creatur in verschiedenem Sinne, dort secundum substantiam, hier secundum accidens gebraucht wird, aber daß, wenn es nur aequivoce prädicirt würde, von Gott gar keine Erkenntniß möglich wäre. Und darum hat Thomas [1]) die analoge Prädication eingeführt, welche in der Mitte zwischen der äquivoken und univoken Prädication stehen soll, was

---

[1]) I. qu. 13. a. 5. Impossibile est, aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce, quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem agentis non secundum eamdem rationem, sed deficienter: ita quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo, sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit, eodem modo omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis; puta, cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis et a potentia et ab esse ipsius et ab omnibus hujusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem, cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet, quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, sapiens, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur.

Sed nec etiam pure aequivoce, ut aliqui dixerunt, quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tum contra philosophum 8 phys. et 12 Met., qui multa

unmöglich ist, da die aequivoca praedicatio gar keine Prädication ist. Nach den Beispielen, welche diese analoge Prädication erklären sollen, unterscheidet sie sich nicht von der äquivoken oder ungleichartigen Prädication; denn die Medicin und der Urin sind nicht wahrhaft gesund, wie das lebendige Wesen, sondern nur die Ursache oder das Zeichen von Gesundheit. Es besteht zwischen ihnen nur eine poëtische, aber keine reale Analogie oder Aehnlichkeit. Aber Gott ist lebendig im wahren Sinne, wie die Geschöpfe, und nicht blos als Ursächer oder als Zeichen des Lebens.

Das natürliche Bewußtsein, welches nicht täuschen kann, nennt Gott lebendig, weise u. s. w. in demselben Sinne, wie die Geschöpfe; der Unterschied aber besteht in dem Unendlichsein und Endlichsein. Die Aehnlichkeit liegt nicht bereits in dem einzelnen Attribute, z. B. lebendig und weise, sondern in der Verbindung von dem allgemeinen Prädicate, z. B. lebendig, mit dem besonderen; also ist das Urleben und die absolute Weisheit das Urbild, wovon das endliche Leben und die relative Weisheit das reale Nachbild und Gleichniß sind. Das endliche Leben zusammen, nicht Leben allein, ist daher die analoge, nachbildliche Prädication. Die allgemeine Eigenschaft kann nur univoce prädicirt werden.

Diese analoge Prädication, welche eine wahre und eigentliche ist, unterscheidet sich von der sogenannten symbolischen [1]) oder uneigentlichen und poëtischen, wornach Gott vergleichungsweise, z. B. Felsen, Schild, Löwe genannt wird; denn nur das, was diese Symbole bezeichnen, also Stärke und Schutz, wird von Gott im eigentlichen Sinne prädicirt.

32. Daran reiht sich von selbst die dritte Frage, wie diese Attribute in Gott enthalten sind.

---

demonstrative de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1, 20: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Dicendum est igitur, quod hujusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem signum est, illud vero causa; vel ex eo, quod unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicina et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quae est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice et non aequivoce pure neque pure univoce.

1) S. Augustinus tractat. ad Psalm. 110: Quae sunt alae, hoc est scutum; quia nec alae sunt nec scutum. Si aliquid horum proprium esset, numquid alae scutum esse possent vel scutum alae? Sed quia figurate per similitudines dici omnia ista possunt, ideo et alae scutum esse potuerunt. Si vero lapis esset Christus, leo non esset; si leo esset, agnus non esset. Ideo et leo et agnus et lapis et vitulus et si quid hujusmodi; quia nec lapis, nec leo, nec agnus, nec vitulus, sed salvator omnium Jesus Christus. Istae enim similitudines sunt, non proprietates.

Diese Frage hat einen verschiedenen Sinn, je nachdem die Attribute bestimmt werden. Ist der Sinn der, daß die Attribute, die Gott beigelegt werden können, wie Allmacht und Leben, im Wesen Gottes vermittelt sind und wie sie darin enthalten sind; oder der, daß alle möglichen Attribute, die von jedem Wesen gelten, in Gott enthalten sind, also daß Gott die Vollkommenheiten des Endlichen, der Pflanze, des Menschen, des Zeiträumlichen hat. Nicht der erste, sondern der zweite Sinn dieser Frage wird hier untersucht.

Diesen Sinn drückt der heilige Thomas [1]) mit der Frage aus, ob Gott die Vollkommenheiten aller Dinge besitze. Seine Lehre ist aber diese, daß dem agens univocum die Vollkommenheiten formaliter, d. h. secundum eamdem rationem, dem agens aequivocum aber dieselben eminenter, d. h. in einer höheren Art zukommen. Aber da Gott selbst nach Thomas kein agens univocum ist, weßhalb er die praedicatio univoca verwirft, so können die Vollkommenheiten der Geschöpfe in Gott nur eminenter enthalten sein. Diese Eminenz bezeichnet aber nicht den höchsten Grad, sondern ein Aequivalent.

Aber wie kam es, daß die Späteren doch eine doppelte Art des Enthaltenseins der Vollkommenheiten in Gott, nämlich formaliter et eminenter, annahmen? Die Ursache liegt darin, daß Thomas [2]) anderswo gleichfalls lehrt, Gott enthalte nichts als Ursache, d. h. eminenter, die Güte u. s. w., sondern sei an sich gut, wodurch er sich offenbar widerspricht. Darum nahm man [3]) zwei Arten von Attributen an,

---

[1]) I. qu. 4. a. 2. Utrum in Deo sint perfectiones omnium rerum. — R. d., quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quae inveniatur in aliquo genere. Primo quidem per hoc, quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum *eamdem rationem,* si sit agens *univocum*, ut homo generat hominem, vel eminentiori modo, si sit agens *aequivocum,* sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim, quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis, non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet *omnium rerum perfectiones* praeexistere in Deo *secundum eminentiorem modum.* — Secundo vero ex hoc, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. —

[2]) I. qu. 13. a. 2. Id, quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius e converso, quia est bonum, bonitatem rebus diffundit. —

[3]) Gotti tract. II. de Deo, qu. 3. dub. IV. n. II. Duo genera perfectionum distinguunt theologi ex D. Anselmo in monologio c. 14. Nempe perfectio simpliciter

vollkommene, wie Weisheit, die mit anderen bestehen können, und unvollkommene, wie Unbeweglichkeit, die mit anderen nicht zusammen bestehen können; und behauptete, daß die vollkommenen Attribute, wie Weisheit, Gott formaliter, die unvollkommenen dagegen, wie Zeitlichkeit, nur eminenter zukommen. Andere [1]) unterscheiden gemischte, einfache und absolut einfache Attribute.

Dagegen ist aber zu sagen, daß Gott nicht zeitlich und veränderlich ist, weder formaliter, noch eminenter, und daß daher diese zwei Formen nicht ausreichen. Sie beschränken sich auf die eigentliche und uneigentliche Prädication; denn die Weisheit wird Gott im eigentlichen Sinne, das Schild- oder Löwesein aber im uneigentlichen beigelegt. Jenes ist Gott formaliter, dieses eminenter nach der Scholastik. Aber auch dieses ist grundlos; denn Gott ist ja in höherem Sinne weise und daher eminenter, nicht blos und allein formaliter weise, und zwar darum, weil nur nach demselben Begriffe (secundum eandem rationem) eine Steigerung möglich ist, weßhalb man nach der via eminentiae Gott höchst weise, allweise nennen muß.

Diese positive Eminenz der Allweisheit und Allmacht u. s. w. ist verschieden von der negativen, wornach Gott nicht weise und nicht

---

et perfectio in certo genere. Prima, ut ait Anselmus, est, quae in unoquoque melior est ipsa, quam non ipsa; seu, ut alii dicunt, est illa, quae in suo conceptu formali nullam claudit intrinsece imperfectionem. Ita sapientia est perfectio simpliciter, quia in unoquoque melius est, esse sapientem, quam non sapientem, et in conceptu formali sapientiae nulla clauditur intrinsece imperfectio. Secunda vero, nempe perfectio in certo genere, est secundum Anselmum illa, quae in aliquo melior est non ipsa, quam ipsa, seu, ut alii dicunt, quae in suo conceptu formali licet abstracto claudit aliquam imperfectionem. Sic esse aurum perfectio est in certo genere, non simpliciter, quia licet plumbo melius foret esse aurum, quam non aurum, homine tamen melius est esse non aurum, quam esse aurum. — n. III. Noto insuper, aliquam perfectionem posse esse in aliquo dupliciter; uno modo formaliter, ita ut sit in illo secundum rationem formalem, illudque denominet ac de illo praedicetur: sic in igne est formaliter calor. — Alio modo virtualiter seu eminenter, quia licet non sit in illo secundum suam rationem formalem, est tamen in illo ratione virtutis superioris eminenter illam continentis. Sic in sole est solum virtualiter calor. — n. VII. Perfectiones simpliciter tales continentur in Deo formaliter, perfectiones vero non simpliciter, sed solum in certo genere tales, sunt in Deo solum eminenter, id est, quod esto de Deo proprie dici non possint, in Deo tamen est virtus earum eminentiori modo praecontentiva, sicut et causativa.

1) Monschein de Deo uno, n. 71. Perfectio alia dicitur mixta, alia simplex, alia simpliciter simplex. Perfectio mixta est, quae in suo conceptu essentiali involvit aliquam imperfectionem, uti corpus, animal. — Perfectio simplex est, quae in suo conceptu essentiali nullam involvit imperfectionem, non tamen est melior, quam alia opposita, v. g. paternitas, filiatio, et terminationes actuum divinorum contingentium v. g. volitionis hujus mundi. Perfectio simpliciter simplex a. D. Anselmo dicitur esse, quae est melior ipsa quam non ipsa. —

höchst weise, sondern überweise ist. Mit der positiven Eminenz ist das formale Enthaltensein wohl vereinbar; denn Gott ist im formalen oder eigentlichen Sinne weise, und doch zugleich höchst weise. Aber nach der negativen Eminenz ist das formale Enthaltensein mit der Eminenz unmöglich; denn Gott ist nicht weise, wie er nicht veränderlich ist, sondern er ist überweise, d. h. er enthält als Aequivalent eine ganz andere Eigenschaft, welche toto coelo von dem Weisesein unterschieden ist und die ihm nur so beigelegt wird, weil er sie verursacht, gleich als würde ein Künstler, der ein schönes Kunstwerk schafft, schön genannt.

Daher kommt es denn auch, daß man das eminente Enthaltensein als ein virtuales und äquivalentes erklärt; denn nur der Kraft nach — virtute — oder in einem stellvertretenden anderen Attribute — aequivalenter — ist Gott weise, weil er die Weisheit setzt und in seiner Einen Vollkommenheit besitzt. Der Weg der Causalität fällt mit dem der Eminenz zusammen, wenn das virtuale Enthaltensein mit dem eminenten identisch ist.

33. Da nun diese Bestimmungen mangelhaft und widersprechend sind, so haben wir nach den früheren Erörterungen (27) das Richtige vorzulegen.

Weil Gott das Urbild ist, so können die Attribute nur urbildlich in ihm enthalten sein. Da aber in dem Nachbilde auch eigenthümliche Eigenschaften sich finden, wie die Zeiträumlichkeit, so kann man sich nicht durch eine nur mechanische und graduale Steigerung der creatürlichen Eigenschaften zu Gott erheben, sondern man muß die allgemeinen, jedem Wesen zukommenden Eigenschaften als das genus betrachten, wie Leben, und die besonderen als die Differenz hinzufügen. So entsteht das absolute und relative Leben; ebenso ist die absolute Lebensbethätigung die Unveränderlichkeit, die relative die Wandelbarkeit. Es werden also die allgemeinen Eigenschaften, welche jedem Wesen oder einer Klasse von Wesen zukommen, oder die allgemeinen Wesenskategorien in der Eminenz oder absolut gefaßt, wodurch die göttlichen Attribute entstehen und von den creatürlichen unterschieden werden.

Gott ist daher mächtig und höchst oder allmächtig, wie weise und höchstweise im Gegensatze gegen die endliche Macht und Weisheit, weil hier Macht und Weisheit ein Genusmerkmal ist. Aber Gott ist nicht höchst zeitlich und veränderlich, weil das Zeitlichsein kein gemeinsames Prädicat ist. Dieses ist aber die Lebensthätigkeit, wie bereits gesagt wurde. Darum sagt die Scholastik, daß diese Attribute, welche eine Unvollkommenheit in sich schließen, Gott in der Eminenz, nicht in gleicher Art (formaliter) zukommen. Aber diese Attribute finden sich in Gott gar nicht, also auch nicht eminenter, indem diese Bezeichnung unrichtig ist und von der Scholastik auch in anderer Beziehung, wie von der

höchsten Weisheit Gottes, gebraucht wird. Gott besitzt diese Eigenschaft auch in keinem Aequivalent, sondern er hat dafür eine andere Vollkommenheit, die man ein transscendentes Aequivalent nennen kann.

Gott trägt also die Eigenschaften der Geschöpfe in urbildlicher Weise in sich, und durch diese Theorie ist die Einheit des Prinzipes und die Harmonie in der Gotteserkenntniß gewonnen.

34. Diese urbildliche und nachbildliche Eigenschaftlichkeit unterscheidet sich wesentlich von der ansichheitlichen und participativen, wie sie nach dem Vorgange der antiken Speculation die alte und mittlere Zeit ausgebildet. Man kann sie die substanziale und accidentale Eigenschaftlichkeit und Prädication nach der peripatetischen Substanzlehre nennen. So sagt der heilige Augustin [1]) hinsichtlich der Größe Gottes und des Endlichen, daß bei Gott die Größe und sein Wesen nicht trennbar und unterscheidbar sind, wie bei einer endlichen Größe, einem großen Berge, wo der Berg etwas Anderes ist, als die Größe, so daß er nur durch die Theilnahme an der Größe groß ist. Daher ist Gott allein seine Größe, die Creatur ist nicht ihre Größe, sondern nur durch die Größe groß.

Dasselbe drückt man auch so aus: Gott ist nicht groß, sondern ist die Größe; er hat nicht die Größe, sondern ist sie selbst. Aber diese Bezeichnung von Sein und Haben, die der heilige Augustin [2]) oft anwendet, um die Einfachheit und Zusammensetzung auszudrücken, ist

---

[1]) De trinit. V. c. 10: In rebus, quae *participatione magnitudinis* magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse, sicut magna domus et magnus mons et magnus animus: in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est; et prorsus non hoc est magnitudo, quam magna domus. Sed illa est vera magnitudo, qua non solum est magna domus, quae magna est, et qua magnus est mons, quisquis magnus est, sed etiam qua magnum est, quidquid aliud magnum dicitur, ut aliud sit magnitudo, aliud ea, quae ab ea magna dicuntur. Quae magnitudo utique primitus magna est multoque excellentius, quam ea, quae participatione ejus magna dicuntur. Deus autem, quia non ea magnitudine magnus est, quae non est, quod est ipse, ut quasi particeps ejus sit Deus, cum magnus est: alioqui illa major erit magnitudo, quam Deus. Deo autem non est aliquid majus. *Ea igitur magnitudine magnus est, qua ipse est ea magnitudo.* Et ideo sicut non dicimus tres essentias, sic nec tres magnitudines. Hoc est enim Deo esse, quod magnum esse. Eadem causa non magnos tres dicimus, sed unum magnum, quia *non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo.* Hoc de bonitate et de aeternitate, et de omnipotentia dictum sit omnibusque omnino praedicamentis, quae de Deo possunt pronunciari.

[2]) De civit. Dei l. XI. c. 10. n. 2. Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut vas aliquem liquorem aut corpus colorem aut aer lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id, quod habet; nam neque vas liquor est nec corpus color nec aer lux sive fervor neque anima sapientia est. —

sprachlich nicht gerechtfertigt; denn etwas haben heißt nicht etwas enthalten, wie das Gefäß die Flüssigkeit besitzt, weßhalb der Satz: der Geist ist frei, mit dem: Er hat Freiheit, identisch ist, und letzterer nicht bedeutet: Er hat die Freiheit als etwas Aeußeres und Fremdes. Daher sagt auch die Schrift [1]) von Gott: er sei unsterblich und habe die Unsterblichkeit.

Auch die Scholastik [2]) führte diese Bezeichnungsweise: Gott ist seine Güte, auf das Verhältniß der Substanz und des Accidenz oder auf die Einfachheit Gottes zurück. Aber erwägen wir diesen Gegensatz der substanzialen und accidentalen Eigenschaft, so fällt er hinweg, da auch der Creaturgeist nicht accidental frei und erkennend in dem Sinne ist, daß er auch unfrei und nicht erkennend sein könnte; und ebenso ist dem Creaturgeiste die Gerechtigkeit nach der Kirche (272) inhärirend. Ist also Gott nur in diesem Sinne frei und gut, weil er von Natur frei und gut ist, so ist er nicht urbildlich oder absolut frei und gut. Diese Urbildlichkeit und Absolutheit liegt darin, daß Gott der Lebendige oder das Leben, wie der Heilige, die Wahrheit genannt wird, was wesenhaft von der scholastischen Bezeichnung: Gott ist sein Leben, seine Wahrheit, sich unterscheidet.

Aber diese substanziale Eigenschaftlichkeit geht in die ansichheitliche oder schlechthinige über, wornach Gott die Weisheit an sich, das Sein an sich oder schlechthin ohne einen Zusatz und Gegensatz genannt wird. Namentlich gebraucht der Pseudodionysius Areopagita solche Bezeichnungen, wie: *αὐτοεῖναι*, *αὐτοζωή*, *αὐτοσοφία*, womit er nach Petavius [3]) Zweifaches ausdrücken will, nämlich das göttliche Wesen und die Ideen oder Vorbilder, welche von Gott ausgehen und durch deren

---

Anima quoque ipsa, etiamsi semper sit sapiens, sicut erit, cum liberabitur in aeternum, participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est, quod ipsa.

[1]) I. Tim. 1, 17: regi autem saeculorum immortali (*ἀφθάρτῳ*) —; 6, 16: qui solus habet immortalitatem.

[2]) S. Thomas 5. ph. I. c. 38. Quod Deus est sua bonitas. Ex his autem haberi potest, quod Deus sit sua bonitas; esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius; sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse. Est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.

I. qu. 3. a. 3: Cum Deus non sit compositus ex materia et forma, oportet, quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

[3]) Dogm. theol. de Deo deique propriet. IV. c. 10. II. Caeterum proprietates illae Dei vel attributa, quae cum pronomine *αὐτὸ* enuntiari solent, dupliciter spectantur: aut ut in ipso Deo sunt idemque cum ejus natura et substantia; aut ut ab illo derivantur. Quo posteriori modo *consideratae proprietates sive qualitates istae, inter Deum et singulares interjectae res,* utrumque habent, ut et participent et participentur. Nam et ab cognominibus sive qualitatibus, quas in Deo inesse cogitamus,

Theilnahme die endlichen Dinge sind. Hier haben wir offenbar Mittelwesen; denn, wenn sie auch nicht außer Gott sind, so müssen sie doch in Gott als Wesen existiren, weil sie einen realen Einfluß auf das Endliche äußern müssen. Sonach ist diese Mittelstellung eine unmögliche, weil sie keine Substanzialität haben können. Aber auch als nur ideale Vorbilder gefaßt, ist es unwahr, daß das Endliche lebendig ist durch die Theilnahme an dem abstracten Leben — an — sich; denn es ist lebendig durch Gott, das Urleben.

Muß aber Gott selbst das Leben genannt werden, weil Niemand an Mittelwesen denkt, so fragt es sich, wie Gott das Leben an sich, die Weisheit an sich u. s. w. sein kann, ohne daß seine Einheit aufgehoben wird. So muß muß man entweder eine abstracte Einheit und Ansichheit annehmen, welche alle anderen Ansichheiten ersetzt, oder eine solche, welche sie erzeugt; aber in beiden Fällen ist Gott nicht wahrhaft lebendig und weise, sondern er steht darüber und wird nur so genannt, weil er nicht anders begriffen werden kann. Es ist also die Prädication eine absolut irrige.

Ist in Gott Alles substantiv, das Leben und die Weisheit, so kann er nicht eine substanziale Vielheit sein, weil die Eigenschaften aufhören, Qualitäten zu sein; er muß als das Unbestimmte und Schlechthinige, das weder groß, noch klein, oder sowohl das Größte und Kleinste ist, als die Indifferenz, welche über jedem Gegensatze steht, begriffen werden. Nur durch die Berichtigung des Substanzbegriffes kann ein anderes Resultat erzielt werden.

---

quodammodo propagantur easque participant, et vicissim ab inferioribus et individuis naturis participantur, quas sui communione tales efficiunt. Ut exempli gratia, *αὐτοζωὴ*, id est vita ipsa, quatenus in Deo inest, Deus est ipse; ut autem communis est quaedam natura vitae ac species sive idea, quae ex divina illa profluit, iis quae sunt vita praedita, communicatur eaque facit viventia. — III. Has vero communes formas ac species per se esse factas a Deo et ante singularia, ab quibus abstracta sunt adeoque ex aeterno creatas esse, opinio videtur esse Dionysii eaque mere Platonica. — VII. Dionysius vero formas istas: *αὐτοεῖναι, αὐτοζωὴν, αὐτοσοφίαν*, ante singulares res, quae illarum communicatione formantur, esse ait ac produci et istarum esse principia. — VIII. Igitur Dionysius duo quaedam distinguit in Deo: alterum est ipsa Dei *οὐσία* et substantia, nec non proprietates illae, quas instar qualitatum, cum adjectione pronominis *αὐτὸ*, proferre consuevimus, quatenus non ab eo profluunt, sed in ipso *οὐσιωδῶς* existunt. Alterum, emanationes quaedam sunt et dona vel communicationes profusionesque liberales, quas rebus a se conditis impertitur, quas Dionysius *προνοητικὰς δυνάμεις* et *μετοχὰς* appellat et *δωρεάς*.

Zweites Glied.

Von dem ontologischen und objectiven Momente der Attributenlehre.

34. Die Attribute beziehen sich auf etwas Reales, Gott, weßhalb sie auch eine objective Seite haben.

Das göttliche Wesen kann aber selbst nur durch Begriffe erfaßt werden und daher ergibt sich der Gegensatz von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, in der Art, daß auch das Wesen begrifflich, nicht durch die intellectuale Anschauung allein, bestimmt wird.

Es hat aber Wesen einen dreifachen Sinn nach dem organischen Verbande, indem es demgemäß das ideale, reale oder formale Wesen bezeichnet, welches in essentia, ens, esse hervortritt. Das ideale Wesen ist der Begriff und die Definition, dagegen das reale das begriffene oder definirte ganze Sein, wie das formale die in der Entwicklung von Innen nach Außen hervortretende Bestimmtheit. Die Scholastik [1]) unterscheidet das physische und metaphysische Wesen Gottes und begreift unter ersterem das reale, unter letzterem das eigenschaftliche und begriffliche Wesen. Letzteres theilt es wieder in ein weiteres und engeres ein, je nachdem die absoluten oder relativen Attribute das Object sind.

I.

Von dem idealen Sein oder dem Begriffe Gottes.

§. 11.

35. Wie die Gotteserkenntniß eine Geschichte durchläuft, so läßt sich auch das Wesen Gottes nur allmälig und stufenweise bestimmen oder definiren. Nicht die Definition ist die Grunderkenntniß, sondern die intellectuale Anschauung, von welcher aus durch Reflexion und Nachbildung der Begriff erst gewonnen wird.

Es muß daher der ganze Prozeß des Gottesbegriffes doch in den Grundzügen und nach allen Richtungen hin vorgeführt werden. Der Gottesbegriff hat eine Entwicklung vor sich in der natürlichen und

[1]) Antoine tract. de Deo uno cap. II. a. 3. Nota 2. Essentia divina sumi potest tripliciter: 1. in sensu physico, seu prout est in se et independenter a quovis mentis conceptu. 2. In sensu metaphysico latiori, et sic sumpta est essentia divina praecisa a solis perfectionibus relativis et a personalitatibus, hoc est, considerata praecise secundum perfectiones absolutas et communes tribus personis. 3. In sensu metaphysico strictiori, et est essentia divina sumpta secundum id, quod in illa primo concipimus, tanquam attributum Dei constitutivum, ex quo cognito cognoscuntur caetera ipsius attributa.

instinktartigen, sowie historischen und empirischen Erkenntniß, sodann in sich selbst, indem mehre Definitionen möglich sind, endlich nach sich, indem auf die Einheit nach Innen und Außen Rücksicht genommen wird.

36. Die erste und Grundentwicklung in dem Gottesbegriffe ist die natürliche und empirische, durch den Umgang und den Erkenntnißtrieb vermittelte Erkenntniß.

Jede Erkenntniß ist eine Nachbildung; aber doch tritt in den späteren Formen diese Nachbildung deutlicher und zumeist hervor. Der Begriff selbst ist die letzte Nachbildung, und bis zu dem Begriffe Gottes gelangt auch das natürliche Bewußtsein, aber von der Natur, nicht durch die Kunst und Reflexion geführt.

Die erste Nachbildung liegt bereits in dem Namen, dessen Inhalt bestimmt werden soll. Diese Bestimmung selbst ist die zweite Nachbildung. So setzt Aristoteles [1]) das *ὄνομα* dem *λόγος* entgegen, wie Mensch oder Socrates und lebendig oder Philosoph, wovon die eine Bezeichnung unmittelbar, die andere vermittelt ist. Sonach haben wir drei Stufen, die intellectuale Anschauung, die ihr entsprechende objective Namenbezeichnung, und die Vermittlung.

In dem Namen Gottes liegt daher die Grunderkenntniß, aber wenn er der Ewige, der Höchste genannt wird, so liegt darin die secundäre und begriffliche Erkenntniß, die eigentlich Begriff heißt.

Die intellectuale Anschauung ist dem Wesen nach bei jedem Menschen gleich, wenn sie sich auf dasselbe Object bezieht oder durch die Sprache auf denselben Inhalt hingerichtet wurde. Aber der Name ist verschieden, weil es verschiedene äußere Laute gibt. Demnach müssen Gott, *θεός* und deus, wie Elohim und Jehovah dasselbe bezeichnen, und sie können nicht selbst von anderen Wörtern abgeleitet sein oder erst secundär das göttliche Wesen bedeuten; denn die Sprachbildung geht von Innen nach Außen.

Es kann daher *θεός*, wovon deus weder von *θεάομαι*, noch von *θέω*, weder von *τίθημι*, noch von *αἴθω* stammen, sondern von **Ζεῦς**, *διὸς*, wofür *δὶς* und *ζὴν*, *ζηνὸς*, was offenbar mit *ζῆν* leben und *εἶναι* sein, zusammenhängt. Der Wechsel von *ζ* und *θ* darf nicht befremden, da er ein gewöhnlicher ist und im Gegentheile nicht in demselben Namen **Ζεῦς**, *διὸς* hervortreten könnte.

Daher muß auch das deutsche Gott, welches mit Wodan und Odin identisch ist und zusammenhängt, denselben Ursprung haben, und in der That ist Od, wovon Odem, und Wesen mit Leben und Sein identisch.

Hinsichtlich des hebräischen Jehovah ist kein Zweifel, daß es mit

---

[1]) De categ. c. 1. *Ὁμώνυμα λέγεται, ὧν ὄνομα μόνον κοινόν· ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος ἕτερος· οἷον ζῶον, ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον.*

Sein und Leben zusammenhängt, da es selbst als ὁ ὤν und als der Lebendige erklärt wird [1]). Was aber Elohim und El oder Al betrifft, so hängt es wohl mit אויל und אלה zusammen, aber es stammt nicht davon, sondern umgekehrt bezeichnen diese Verba Wirkungen von Elohim, weil nach Röm. 1, 20 von Gott zuerst seine Macht und Majestät erkannt wird. Die Gottheit erscheint als kräftig (δύναμις) und als verehrungswürdig, was der Majestät (θειότης) gebührt. Es hängt aber אֵל mit dem Pronomen אֵלֶּה, dem arabischen Artikel, und dem lateinischen ille zusammen und bezeichnet die Person, wie das deutsche er, der und Herr, wer und wir, wie welcher. Aber die Persönlichkeit setzt das Sein und Leben voraus, obschon es nicht ausdrücklich nachgewiesen werden kann.

37. Die beiden Gottesnamen Elohim und Jehovah, wozu noch der Geist Gottes (Gen. 1, 2 רוּחַ אֱלֹהִים = spiritus Dei,) kommt, enthalten die nächste Entwicklung des Gottesbegriffes, und zwar eine objective und von Gott selbst stammende; denn darin ist der Keim der Dreipersönlichkeit gegeben.

Elohim heißt Gott und zwar so, wie Gott Vater sich eigenthümlich manifestirt. Er ist die Urquelle und der Ursächer von Allem, also der Allmächtige und Herr. Ihm sind die niederen Herrn untergestellt, und daher kommt es, daß Elohim auch von Königen und Richtern gebraucht wird, weil sie seine Stellvertreter sind. Daher wird er als El Schadai (אֵל שַׁדַּי = ὁ παντοκράτωρ, Gen. 6, 1), als Höchster (אֵל עֶלְיוֹן = ὕψιστος, Gen. 14, 18), und als Herr der Heerschaaren (אֱלֹהֵי צְבָאוֹת) näher bestimmt.

Der Geist Gottes manifestirt sich am wenigsten im alten Bunde, indem außer Genes. 1, 2 nur Anklänge und einzelne Andeutungen vorkommen, wie Ps. 50, 12. 13. 14; Weish. 1, 7; 9, 17; Eccli. 1, 9; ganz klar in Luc. 1, 35, da, wo die Incarnation vollzogen werden soll.

Jehovah, welcher dem Sohne Gottes entspricht, tritt da besonders hervor, wo die Ausbildung und die Menschengeschichte beginnt (Gen. 2, 4. 7) und er erscheint dem Adam (Gen. 3, 8), wie den Patriarchen und enthüllt seinen Namen dem Moses (Exod. 3, 2 ff.). Wenn daher Gott (Ex. 6, 3) sagt, daß er den Vätern als Elschadai erschienen, aber

[1]) Gen. 16, 14; Exod. 3, 13—16; Apoc. 10, 6; 1, 4 wo Jehovah durch: ὁ ὤν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος und vivens in secula seculorum, als der immer Seiende und Lebendige umschrieben wird. — יהוה (J H W H) ist das heilige τετραγράμματον, (quatriliterum), welches nicht ausgesprochen und wofür אֲדֹנָי gebraucht wurde, dessen Vokale unter יהוה gesetzt wurden, wodurch Jehovah entstand. Mit den eigenen Vokalen lautet es Jahu oder Jahweh.

seinen Namen Jehovah (Vulg. Adonai) ihnen nicht zu erkennen gegeben habe, so ist nicht geläugnet, daß Jehovah den Vätern erschienen, aber es wird darauf hingewiesen, daß Gott erst dem Moses die Erklärung dieses Namens gegeben.

Damit ist nun die erste Unterscheidung und Entwicklung ausgesprochen. Die Verbindung der beiden Namen zu Jehovah Elohim (Gen. 2, 4 ff.) drückt sowohl die gleiche göttliche Natur, als auch die gemeinschaftliche Thätigkeit bei der Schöpfung und Nachschöpfung, aus; denn der Sohn ist es, durch den der Vater, wie der Hebräerbrief (1, 2) sagt, die Welten (*αἰῶνας*), d. h. die einzelnen Entwicklungen und Gebilde der Welt, geschaffen. Darum ist Jehovah der Sohn Gottes, welcher durch das Wort die Einzelnschöpfung vollzog, der später das Volk Gottes leitete, als Weisheit, die Alles wirkt und erneuert, sich kundgab, und welcher als Erlöser erwartet wurde und als solcher erschien [1]).

Sehr schön tritt in Jehovah auch Gottes Wesen klar hervor, weil der Sohn den Vater und Gott überhaupt manifestirt. Ist Elohim der Herr und Mächtige überhaupt, die Person oder Macht, so sagt Jehovah, daß Elohim der Lebendige ist, indem Jehovah als Leben vermittelnd erscheint und das Leben voraussetzt. Der Johanneische Logos heißt auch das Leben und es wird von ihm ein Ist und War, wie ein stetes Einwirken auf die Welt und Menschheit prädicirt.

Aber Elohim und Jehovah sind nur zwei Personen, nicht zwei Götter und diese Einheit drückt Jehovah Elohim aus, als auch wird diese Einheit des Jehovah in der Weltentwicklung hervorgehoben, indem sich Jehovah, der dem Moses erschien, als den Gott der Väter kundgab. Es gibt also eine stete und vielheitliche Einwirkung des Jehovah; aber der Jehovah und Mittler ist immer derselbe. Diese Einheit in der Succession und Geschichte liegt in Jehovah, als dem Seienden, der ist und war und kommen wird, wie die Apokalypse diesen Namen umschreibt, und daher heißt es (Deut. 6, 4): „Höre Israel, Jehovah, unser Elohim, ist ein einziger Jehovah."

Weiter ist hier die objective Entwicklung des Gottesbegriffes nicht zu verfolgen. Nichts ist unwahrer, als die Behauptung, daß der Gott der Juden ein abstracter und isolirter Gott sei, da er gerade im lebendigsten Verkehre mit den Menschen steht und überall als Vater und Weltregent sich kund gibt. Wie enge ist die göttliche Weisheit mit der ganzen Welt verknüpft?

---

[1]) Dieser Unterschied der zwei Personen liegt klar in den Worten Eccli. 51, 14: Invocavi Dominum patrem Domini mei. Also ist ein Herr Vater und ein Herr folglich Sohn, oder Vater und Sohn sind Ein Herr.

38. Die menschliche und subjective Weisheit, welche ein Ausfluß von der göttlichen Weisheit ist, weil sie durch die innere Erleuchtung und die äußere Vermittlung entsteht, hat daher zu der objectiven Vermittlung die engste Beziehung. Die theoretische und praktische Weisheit des Menschen sind, wie die Schrift sagt, eine Folge von der Furcht Gottes und von der Religion.

Aber nicht blos die innere Vermittlung, welche durch den religiösen Verkehr sich vollzieht, sondern auch jene, welche eine natürliche ist und der Religion vorangeht, läßt sich ohne die ewige Weisheit und Urintelligenz nicht denken; denn wie sie innerlich den Geist mit ihrem Lichte erfüllt, so hat sie auch den ersten Menschen durch das äußere Wort zur activen Intelligenz erhoben und ist ihm als erste Lehrerin zur Seite gestanden. Von der göttlichen Weisheit und Intelligenz leitet sich daher alle menschliche, soweit sie wahr ist, ab. Die Entwicklung ist nämlich soweit wahr und lebenskräftig, als sie mit dem Urwahren harmonirt; entfernt sie sich davon und tritt sie damit in Widerspruch, so ist sie grundlos und unwahr, weßhalb nur diese unwahre Erkenntniß die ganz eigene und alleinige That des Geistes ist.

Die Entwicklung vollzieht sich aber so, daß sie im Beginne mehr einheitlich und persönlich ist und allmälig vielgestaltig und abstract wird. Daher bildet sich auch die eigenschaftliche Erkenntniß später, als die substanziale, obwohl sich beide Arten von Erkenntniß wechselseitig bestimmen. Gott wird daher anfänglich als Person und Subject, als Er und Herr, als Elohim begriffen, und später erst als der Allmächtige und Ewige, als der Urlebendige. Diese Bezeichnungen finden sich im natürlichen Bewußtsein und enthalten eine vollständige Bestimmung Gottes; denn der Lebendige ist mit dem Urlebendigen identisch und der Ewige und Allmächtige drücken ohnehin bestimmt den Unterschied aus.

Das natürliche Bewußtsein enthält wohl auch Urtheile, wie diese: Gott ist ewig, allmächtig, weise; aber sie sind keine allgemeinen und abstracten, wie diese: Es gibt etwas Höchstes, ein Absolutes, ein Unendliches. Es wird immer die Persönlichkeit mitgesetzt, wie in den Ausdrücken: Deus, optimus, maximus. Dagegen tritt in der Reflexion eine Unterscheidung und Abstraction ein, und daher heißt Gott erst hier: Summum, absolutum, optimum, maximum.

39. Damit sind wir zur zweiten Entwicklungsstufe in dem Gottesbegriffe, zur abstracten und reflectirten gekommen.

Daß sie in einer Unterscheidung und Verbindung, die über die natürliche Erkenntniß hinausgeht, bestehe, wurde schon gesagt. Im natürlichen Bewußtsein ist Erkennen und Sein, Allgemeines und Besonderes, Begriff und Wirklichkeit innigst verbunden; aber die Reflexion unterscheidet sie, um ihren Zusammenhang zu bestimmen.

Die Geschichte der Philosophie lehrt, daß die allgemeinen Formen des Wirklichen, wie Mensch gegen Socrates, zuerst unterschieden und abgetrennt wurden, wodurch in das ganze Denken eine Verwirrung gebracht wurde. Diese Abtrennung ist aber eine doppelte, indem das Sein z. B. einerseits von dem besonderen Sein und andererseits von dem Erkennen abgezogen wurde. So konnte sich die Ansicht bilden, daß das abgetrennte Sein das absolute ist, und daß das endliche und bestimmte Sein und Erkennen daran Antheil hat. Dieses ist die Genesis der Ideenlehre des Plato und der Formen oder Begriffe des Aristoteles, die im Endlichen sind, sowie des Realismus und Nominalismus in der mittleren, des Idealismus und Realismus oder Monadismus in der neueren Zeit.

Daher kann aus diesen falschen Prinzipien kein wahrer Gottesbegriff erzeugt werden. In der That wäre das Allgemeine und Begriffliche nur zu unterscheiden und im ganzen Erkenntnißsysteme zu bestimmen gewesen. Es gibt kein Realallgemeines und Ansichheitliches, indem nur das Einzelne das Wirkliche ist, worauf sich das Allgemeine bezieht. Es muß daher noch ein besonderes Merkmal zu dem Allgemeinen hinzukommen, um das Einzelne zu unterscheiden und zu definiren. Daher werden genus und differentia specifica zu jeder Definition erfordert.

In dieser Weise bestimmen der heilige Augustin und Anselm Gott als das Höchste und Größte, quo majus nihil cogitari potest; denn Wesen oder Substanz ist damit ohnehin gegeben und als genus ausgedrückt, wozu der Unterschied in dem Größten hinzutritt. Ebenso verhält es sich, wenn Gott als das Beste oder Urwesen, wie als das Erste in jeder Art (omnibus numeris absolutum) bestimmt wird.

Gegen diese Bestimmungen erhebt man drei Einwürfe. Der erste Einwurf besteht in der Annahme, daß Gott unter kein genus und keine Kategorie fällt und daher auch nicht definirt werden kann. So lehren die meisten Scholastiker [1]); aber dagegen spricht schon das natürliche Bewußtsein. Die Behauptung aber, daß Gott unter kein Universale falle, muß nach dem mechanischen Realismus dahin verstanden werden, daß überall das Universale und das Einzelne wie zwei Stücke, wie Form und Materie, zusammenbestehen, was bei Gott nicht annehmbar ist. Mit dem Realismus fällt daher auch die genannte Einwendung.

Die zweite Einwendung lehrt, daß Gott wegen der Eminenz nicht der höchst Gute, sondern nur der Uebergute u. s. w. genannt werden kann. Dieser Einwurf ist mit der negativen Eminenz bereits widerlegt. Dagegen will der dritte Einwurf, daß Gott nicht das höchste Wesen genannt werden könne, weil damit eine blose Steigerung des

[1]) Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas n. 83.

Endlichen ausgedrückt, Gott aber wesenhaft davon verschieden ist. Auch dieser Einwurf ist bereits gelöst; denn nicht das Endliche wird gesteigert, sondern das genus, welches Gott und der Kreatur gemeinsam zukommt, wird näher durch das Merkmal des Höchsten und Beschränkten bestimmt, was bei jeder Definition der Fall ist.

40. Daher lassen sich die wahren und falschen Definitionen und Begriffe von Gott nicht unschwer erkennen.

In der beiderseitigen Erkenntniß läßt sich ein Stufengang unterscheiden; denn von Gott gibt es nicht Eine, sondern mehre Definitionen und Gesammtbegriffe. Die erste Form ist diese, daß Gott als erstes und vollkommenstes Wesen, als absolute Substanz begriffen wird. In der falschen Entwicklung wird das Wesen oder Sein ohne alle Bestimmtheit, also das reine und unbestimmte oder leere Sein für den höchsten Gottesbegriff und für Gott selbst gehalten, so daß Gott und Sein Wechselbegriffe sind. Dieser falsche Gottesbegriff findet sich, wenn auch unausgebildet, in der Scholastik, wie ausgebildet in der neueren Philosophie, bei Spinoza und Hegel.

Auf zweiter Stufe wird ein höheres Genusmerkmal genommen und Gott als vollkommenster Geist, als Urintelligenz und als höchste Persönlichkeit begriffen. In der verkehrten Entwicklung dagegen wird Gott als reiner Begriff, als Idee an sich, als sich selbst denkender Begriff, als *νόησις τῆς νοήσεως* bestimmt. Dabei wird festgehalten, daß die Idee an sich mit der Wirklichkeit identisch ist, weßhalb diese Form nur eine Modification von dem Idealrealismus, wie die erste ist.

Auf dritter Stufe wird Gott als das Urleben und der Urwille oder als sich selbst lebendig erfassendes und geistig bestimmendes Wesen begriffen. Denn Gott kann nicht als unthätig vorgestellt werden. In der falschen Entwicklung wird Gott begriffen als sich immer verwirklichend, als actus purus und als substanzlose Thätigkeit, als Urwille, der nur Thun ist, als reines Ich und Subject, welches nur entsteht, indem es sich denkt und das nur Gedanke ist.

41. An die reflexive Gotteserkenntniß reiht sich als dritte Stufe die speculative und systematische, welche vorherrschend in der Einheit gründet.

Zwar ist auch die zweite Stufe, die in der Unterscheidung und Einzelnbildung besteht, nicht ohne alle Einheit, weil ohne sie keine Erkenntniß möglich ist; aber doch tritt sie zurück. Die Unterscheidung kann über das reine Sein und Denken nicht hinausgehen; aber wenn sie nicht zugleich mit der rechten Verbindung verknüpft ist, muß sie zum Idealismus führen. Im Schlusse tritt die Einheit mehr hervor, weil der Mittelsatz allgemein sein und sich auf Einzelnes beziehen muß.

Würde die Einheit und Allgemeinheit ganz negirt, so wäre das Denken aufgehoben.

Aber die falsche Unterscheidung muß auch zu einer falschen Verbindung führen. In der wahren Erkenntniß ist Allgemeines und Besonderes simultan; in der falschen Entwicklung geht aus dem falsch Unterschiedenen und Abstracten das Besondere hervor oder es entsteht ein Setzen und Erzeugen dessen, was simultan mit dem Ersten gesetzt ist. Aus der Platonischen isolirten Idee wird die dem Einzelnen immanente Form des Aristoteles, wie die abstracte absolute Identität Schillings sich bei Hegel in den sich verwandelnden Begriff umsetzt.

Aber, kann man fragen: Was soll denn zu dem absoluten Wesen hinzutreten, damit ein einheitlicher und speculativer Begriff entstehe? An sich betrachtet, ist dieser Gottesbegriff nicht unwahr und nicht unspeculativ; aber doch ist er nicht so einheitlich, als wenn Gott als das Urbild oder urbildliche Leben bestimmt wird, weil damit der Zusammenhang mit der Welt näher bezeichnet ist.

Die negative Speculation will keinen abstracten Gottesbegriff und verwirft die Bestimmung, wornach Gott als das reine Sein und Denken oder als das überweltliche Wesen, das ihr ein außerweltliches ist, begriffen wird, und sucht daher Gott und die Welt so zu verbinden, wie Substanz und Accidenz, wie Geist und Leib, wie Allgemeines und Besonderes. Der sogenannte Theismus und das Judenthum soll einen abstracten und außerweltlichen Gott lehren, wie das Heidenthum und der Pantheismus einen ganz in der Welt aufgehenden; darum will man beides, so widersprechend es ist, verbinden und Gott als über- und innerweltlich, sowie mit der Welt identisch fassen.

Die wahre Religion kennt nur einen wesensverschiedenen Gott, der aber die Welt regiert und belebt, ohne ihre relative Selbstheit aufzuheben, und der über und in der Welt ist, aber nicht als Weltseele, wozu die Welt der Leib wäre. Damit ist der rationalistische und pantheistische, der parentheistische und materialistische oder idealrealistische Gottesbegriff aufgehoben.

Als speculative Definitionen können die gelten, welche Gott als das Centralwesen und Centralleben im Gegensatze zu dem peripherischen Sein des Endlichen, als das Urbild und urbildliche Leben im Unterschiede von dem nachbildlichen und vielheitlichen oder als das höchste Gut, als das Endziel und Urziel, dem Alles zustrebt, bestimmen; denn hier ist der Unterschied, wie die Einheit gewahrt und der systematische Zusammenhang hervorgekehrt.

Damit kehren wir wieder zur Welt zurück, von der wir bei der Bestimmung des Gottesbegriffes ausgegangen, und schließen den Kreislauf damit ab.

II.

Von dem realen Sein oder dem lebendigen Wesen Gottes.

§. 12.

42. Im vorhergehenden Abschnitte haben wir Gottes Wesen nach der noologischen oder subjectiven und begrifflichen Seite allseitig bestimmt. Der Begriff ist später, als die intellectuale Anschauung, und er dient dazu, die Sache selbst der geistigen Anschauung zugänglicher zu machen und sie ihr mehr aufzuschließen.

Die begriffliche und speculative Erkenntniß ist nur Mittel für die geistige Anschauung; aber sie kann für sie ein Hinderniß werden, wenn sie nicht als Einheit gewonnen wird, oder wenn die Begriffselemente für sachliche gehalten werden, wie es bei dem Idealrealismus der Fall ist.

Daher haben wir jetzt von dem Begrifflichen rückwärts zu dem Wirklichen und Lebendigen zu gehen und uns über alle Begriffe zu erheben; denn das Außerbegriffliche und Ueberbegriffliche ist gerade das Lebendige, obschon es nicht ohne die Begriffe erreicht und unterschiedentlich oder lebendig erschaut wird.

Durch diese Erhebung gewinnen wir das reale Wesen, oder wenn man will, den ontologischen Begriff Gottes. Dieser unterscheidet sich von dem noologischen Begriffe durch die reale Erklärung des inneren Seins. So ist der Begriff von der Substanz, daß sie das selbstständige Sein ist, nur noologisch; wird aber bestimmt, in welcher Art die Substanz selbstständig ist, wie sie innerlich vermittelt ist, so entsteht der ontologische Substanzbegriff.

Zu dem ontologischen Wesensbegriffe Gottes erhebt sich der Geist, von dem noologischen Begriffe aus rückwärts gehend, in drei Stadien, indem er zuerst über die Begriffe hinweg zur Wirklichkeit und zum Lebendigen fortschreitet, indem er sofort innerhalb des Lebendigen und Wirklichen zum höchsten Leben und Geiste sich erhebt und indem er endlich sich in das höchste Leben versenkt und den inneren Lebensprozeß zu erkennen sucht.

43. Der erste Gang in der regressiven Bewegung von dem noologischen Gottesbegriffe aus führt bis zur Wirklichkeit, die das Gegenbild des Begriffes ist, und hat den Idealismus oder den Begriffsabsolutismus zu widerlegen, sowie die Vermengung des Idealen und Realen im Idealrealismus als eine widersprechende nachzuweisen.

Der Begriff nämlich, welcher später ist, als die unmittelbare Erkenntniß, weist, so abstract er sein mag, immer auf den Grund zurück, worauf er entstanden und worauf er ruht. So ist Einheit und Viel-

heit nicht denkbar ohne etwas Einheitliches und Vielheitliches, welches zugleich etwas Concretes ist; der Mensch nicht ohne den besonderen, wie höchstes Wesen und Gott nicht ohne Etwas, worauf sich die unmittelbare und mittelbare Erkenntniß bezieht. Dieses letzte Object ist das Wirkliche, Ueber- und Außerbegriffliche, welches auf sich ruht und lebendig ist.

Das Außerbegriffliche heißt das Sachliche und Thatsächliche, Reale, Actuale und Positive, wie das Wirkliche und Lebendige. Das Lebendige ist das, welches selbstthätig ist, und steht daher dem Todten und Mechanischen, welches ohne innere Regung und Bewegung ist, entgegen. Es gibt zwar in dem Wirklichen auch mehre Formen, aber die erste Form ist das Lebendige und das Substantiale, das sich selbst trägt und welches auch das Mechanische erzeugt. Letzteres ist auch ein Wirkliches und Thatsächliches, aber kein Urwirkliches, sondern erst Gesetztes. Nicht alles Wirkliche ist wirkend, aber alles Wirkende ist wirklich.

Das Lebendige ist daher das Selbstgründige und Selbstthätige und es fragt sich, ob es als eine ungegliederte Einheit, ohne innere Gegensätze und Vermittlung, zu denken sei. Schon die Thätigkeit erfordert einen Grund und ein Außen innerhalb der Substanz, sowie ein Außen außerhalb derselben, wie die Seele im Grunde sieht, aber nur durch das Auge actual sehend ist, so daß daher das Auge äußerlich gegen die Seele und innerlich, zur Seele gehörig ist, soferne es damit ein geschlossenes Ganzes bildet, das einem Außen entgegen steht.

Findet sich aber in dieser Innenaußenrichtung bereits eine Gliederung oder Organisirung, also ein Grundorgan und ein Nachorgan, wie aus dem Sehen klar ist, so fragt es sich, ob der Grund nicht ebenfalls gegliedert sein muß, aber nicht in Unterordnung, sondern in Gleich- und Beiordnung, in gleicher, nicht in ungleicher Begründung. Es ist an sich klar, daß der Grund, wenn er lebendig sein soll, nicht eine mechanische Einheit, wie ein geschlossenes Gefäß, sondern eine gegliederte Einheit sein muß, weil eine Regung ohne Wechselseitigkeit nicht denkbar ist. Ist ja doch die Pflanzenzelle bereits mehr, als eine mechanische Einheit. Nun begründen aber drei Organe den ersten Zusammenschluß, weßhalb der ternare Organismus und das Lebendige identisch sind. Er ist zugleich die ontologische Erklärung des Lebendigen und der Substanz.

44. Das Lebendige, welches das Außerbegriffliche ist und nur als dreigliederig begriffen werden kann, steht dem Einfachen und Zusammengesetzten, dem Mechanischen, gegenüber.

Da sich gerade um diese Begriffe des Einfachen und Zusammengesetzten die scholastische Theologie dreht, so müssen wir sie näher besprechen und die Schullehre von der Kirchenlehre ausscheiden, da die

Schullehre keineswegs letztere richtig bestimmt und wieder gibt, sondern damit die eigenen Lehren vermengt.

Zunächst wollen wir die Bestimmungen der Kirche näher untersuchen und ihren Sinn erwägen. Wir unterscheiden das mechanisch und organisch Einfache und Zusammengesetzte; denn das mechanisch Einfache hat keine inneren Unterschiede und das mechanisch Zusammengesetzte hat wohl Unterschiede, aber diese sind nicht lebendig verbunden oder bilden keine lebendige Einheit. Der Leib und das Kleid zusammen, sowie der Sandhaufen sind Aggregate, mechanisch Zusammengesetztes. Das Kleid selbst ist etwas quantitativ Zusammengesetztes. Organisch zusammengesetzt ist der Mensch und Christus, weil das Einzelne für sich existiren kann und das Zusammengesetzte eine lebendige Einheit ist. Aber die Einfachheit oder Einheit ist eine organische, im Falle sie zugleich eine lebendige und unzertrennbare Vielheit ist. So ist Gott Einer und dreifaltig (unus seu individuus et trinus, triplex ist die äußere Dreifaltigkeit). Diese Einheit mit inneren Unterschieden oder die organische Einheit und Einfachheit ist kirchliches Dogma.

Diese Lehre liegt 1. in dem angeführten Trinitätsdogma, 2. wurde sie auf dem Concile zu Rheims [1]) gegen Gilbert de la Porrér festgestellt. Dieser hatte aber eine mechanische Zusammensetzung zwischen der Natur und Person, zwischen der Natur und der Eigenschaft festgesetzt, so daß Gott nicht durch die eigene Weisheit weise ist, sondern so, wie der Leib mit einem äußeren Kleide gekleidet. Damit ist also die organische Einfachheit nicht ausgeschlossen. 3. Das IV. Laterancocil [2]) gibt ein Beispiel von dieser Einfachheit an der Zeugung des Sohnes, welcher das ganze göttliche Wesen empfängt, nicht einen Theil,

---

1) Conc. Rhemensis a. 1148 ab Eug. III. celebrati professio fidei contra Gilbertum Porretanum: Credimus et confitemur *simplicem naturum* divinitatis esse Deum nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicitur: Dominum sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi: credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse; nonnisi ea divinitate Deum, quae est ipse, id est, seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum.

2) IV. Lat. Conc. c. 2. — Pater enim ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur: Pater quod dedit mihi, majus omnibus est. Ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit et partem ipse sibi retinuerit, cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote *simplex omnino.* Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit ipsam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius necnon et Spiritus sanctus ab utroque procedens. —

ohne daß der Vater selbst es ganz oder theilweise verliert. Bei der materialen und mechanischen Theilung nämlich geschieht eine Minderung, nicht so bei der organischen Mittheilung, wie in der Sprache oder Liebe. Aber läßt sich die Zeugung des Vaters ohne immanente und actuale Momente denken?

Gewiß nicht, indem die Concilien den Vater als Person und den Vater als Natur und als zeugend unterscheiden.

Die Kirche verwirft also direct die mechanische Vielheit oder Zusammensetzung und indirect die mechanische oder atomistische und monadistische Einheit und Einfachheit, und lehrt die organische Einheit und Einfachheit in dem Trinitätsdogma [1]), indem die drei Personen nicht im göttlichen Wesen, sondern in sich real sind — vermöge der circumincessio seu *περιχώρησις* — und indem sie so das göttliche Wesen sind.

45. Was dagegen die Schullehre über die Einfachheit Gottes anlangt, so kann sie nicht aufrecht erhalten werden, da sie nur eine mechanische, abstracte und monadistische Einheit und Einfachheit kennt und direct gegen die Lehre von dem realen und persönlichen Ineinanderleben der drei göttlichen Personen, die mit der göttlichen Substanz identisch sind, verstoßt.

Zum Beweise dient das, was Tournely [2]) hierüber lehrt. Er unterscheidet eine dreifache Zusammensetzung, eine physische, nämlich aus Materie und Form, aus quantitativen oder integrirenden Theilen oder aus Subject und Accidenz, sodann eine metaphysische, nämlich aus actus et potentia, aus Wesen und Existenz, aus Natur und Persönlichkeit; endlich eine logische, nämlich aus genus et differentia. Demgemäß lehrt er, daß die Einfachheit die Negation dieser dreifachen Zusammensetzung sei.

Cfr. symb. conc. Tolet. XI. — Nec enim eundem Filium Dei pro ea, quod de Patre sit genitus, desectae naturae portiunculam nominamus, sed perfectum Patrem, perfectum Filium sine diminutione, sine desectione genuisse asserimus.

1) So das erwähnte Concil von Rheims: Cum de tribus personis loquimur Patre et Filio et Spiritu sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur.

2) De Deo et divinis attrib. qu. 5. Simplicitas est negatio seu exclusio compositionis. Compositio autem est distinctorum unio. Triplex generatim assignatur, physica, metaphysica et logica.

Compositio physica constat vel ex materia et forma, corpore v. g. et anima; vel ex partibus quantitativis aut integrantibus, vel ex subjecto et accidente.

Compositio metaphysica fit ex actu et potentia, ex essentia et existentia, ex natura et personalitate, qui omnes termini sunt metaphysici.

Compositio denique logica fit ex genere et differentia, qui termini ad logicam pertinent.

Diese Lehre enthält zu viel und zu wenig, sondern ist nach zwei Seiten hin excessiv. Sie enthält zu viel, indem sie jede organische Einheit oder jede Vielheit, die zugleich Einheit ist, ausschließt und nur die atomistische Einfachheit statuirt. Aber zu wenig enthält sie, indem sie die drei Unterschiede erstens für reale hält, wenigstens bei dem Endlichen, und indem sie dieselben rein mechanisch auffaßt, gleich als wäre die Freiheit und der Geist wie Leib und Kleid verbunden.

Gegen diese abstracte und monadistische Einfachheit streitet die lebendige Wirklichkeit und daher kommt diese Lehre in Widerspruch mit dem Trinitätsdogma, das drei real unterschiedene und gegenseitig geeinte Personen, die das göttliche Wesen sind, festhält. Tournely [1]) dagegen läugnet die gegenseitige Einigung der Personen, weil dieses eine Zusammensetzung wäre, und behauptet eine solche zwischen der Natur und den Personen, die aber nur eine virtuale Unterscheidung zulasse (276).

46. Um bis zur lebendigen Wirklichkeit vorzubringen, darf man nicht jede Vielheit ausschließen, indem dadurch das Wirkliche mit einem mathematischen Punkte, einem leeren Atome, zusammengewürfelt würde, sondern nur die begriffliche Vielheit, oder jene, welche nur im Erkennen entsteht und besteht.

Eine solche Vielheit ist mehr objectiv oder subjectiv, aber nicht rein objectiv und subjectiv. So ist Sache und Eigenschaft, Subject und Accidenz, eine Vielheit in der Vermittlung, der eine und dieselbe Sache entspricht, wie Genus und Artunterschied, die mehr subjectiv sind, nur der Logik und dem Denken nach der Vielheit angehören, aber objectiv auf dieselbe Sache sich beziehen.

Es ist daher hier der Pseudorealismus und Pseudoidealismus zu negiren.

Der falsche Realismus besteht darin, daß er etwas, was an sich nicht real ist, für real ansetzt. So gibt es keinen allgemeinen Menschen, keine allgemeine Menschheit weder außer, noch in den Individuen durch Verbindung, sondern es existiren nur die Individuen, wovon die Menschheit, der Mensch an sich der ideale Ausdruck ist. Dieser

---

[1]) L. c. tertia concl. Objectio 3. Est in Deo unitas et trinitas: unitas scilicet essentiae et trinitas personarum; ergo compositio quaedam est in Deo ex essentia et persona. Resp. Negc. consequens. Quia ad veram compositionem necessaria est distinctio et unio; est quippe compositio distinctorum unio. Porro divinae personae qua parte in natura seu essentia uniuntur, non *distinguuntur, et qua parte distinguuntur, non uniuntur, sed relative sibi mutuo opponuntur.* Quomodo igitur compositionem aliquam efficere possunt?

Ebenso lehrt Monschein de Deo uno n. 96. Cum nihil componatur ex seipso, compositio realis necessario dicit unionem inter duo realiter distincta, tres autem personae *divinae, quatenus realiter distinguuntur, non uniuntur, sed relative sunt oppositae,* quatenus vero sunt in natura divina, non distinguuntur.

Pseudorealismus findet sich in der Scholastik und in der Schultheologie. So lehrt Thomas [1]), Gott sei einfach, weil er nicht aus Materie und Form, aus Natur und Suppositium, aus Wesen und Wirklichkeit, aus Subject und Accidenz, aus Gattung und Artunterschied besteht; also nimmt er bei anderen Wesen eine solche Zusammensetzung an, welche nur eine mechanische und materialistische sein kann.

Da diese Vielheit, wodurch eine metaphysische und logische Zusammensetzung begründet werden will, überhaupt nur dem Erkennen angehört, so ist keine Gefahr vorhanden, Gott daraus bestehen zu lassen. Aber wenn der Pseudorealismus nicht überwunden wird, so entsteht der Pseudoidealismus, der an sich Reales negirt und nur das Ideale als das Erste gelten läßt.

Der vieldeutige Satz [2]): Gottes Wesenheit ist seine Existenz oder Wirklichkeit, ist ein pseudoidealistischer, indem die Wesenheit, die der Existenz gegenüber doch nur Begriff und ideal ist, auch real sein soll. Da bei Gott nicht die Zweiheit von Wesenheit und Wirklichkeit wie bei den Geschöpfen anzunehmen ist, so muß entweder die Wesenheit der Wirklichkeit oder die Wirklichkeit der Wesenheit weichen, es sei denn, daß Gott weder das Eine, noch das Andere ist, sondern als etwas

---

[1]) I. qu. 3. a. 7: Deum omnino esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primo quidem per supradicta. Cum enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est, neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum, neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae, neque subjecti et accidentis; manifestum est, quod Deus nullo modo compositas est, sed est omnino simplex. Secundo, quia omne compositum est posterius suis componentibus et dependens ex eis; Deus autem est primum ens. Tertio, quia omne compositum causam habet. Quarto, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum, quod in Deo non est. Quinto, quia omne compositum est aliquid, quod non convenit alicui suarum partium.

[2]) Lallemandet de Deo uno disp. III. s. II. part. 1. An existentia Dei sit essentia Dei. — Certum est, quod quidquid est in Deo, est Deus realiter et a parte rei; attamen nostro modo concipiendi plurima in Deo distinguimus; sensus ergo quaesiti est, an existentia Dei sit quidditas Dei vel saltem sit de quidditate Dei. Mayronis et quidam alii Scotistae volunt, existentiam non esse de formali et quidditativo conceptu Dei, sed formaliter ab eo distingui, sicut et attributa ab ipsa essentia divina. — Decisio. Dum ergo quaeritur, an esse Dei seu ejus existentia sit idem cum essentia Dei: primo potest sic intelligi, an ipsamet quidditas, quae est essentia Dei, sit ipsamet quidditas, quae est esse seu existentia Dei? Secundo, an essentia Dei constituatur in suo esse quidditativo, seu in esse Deitatis per existentiam Dei? Tertio, an existentia Dei sit de essentia Dei, non vero modus intrinsecus adveniens essentiae vel aliquod attributum. Et in hoc posteriori sensu procedit haec partitio; juxta vero priores sensus subsequens; nam si existentia Dei sit formale constitutivum Deitatis, certe quidditas Dei erit de intrinseco conceptu Dei, imo vero erit ipsemet intrinsecus Dei conceptus.

darüber Stehendes erklärt wird, in welchem Falle gar nichts von Gott prädicirt werden kann.

Die Scholastik ist pseudoidealistisch, indem sie die göttliche Wesenheit, welche im Gegensatze von der Existenz doch nur ein Begriff sein kann, als das Grundwirkliche und die Grundsubstanz behandelt, worauf sich die Existenz, wie die anderen Attribute als Vollkommenheiten oder Eigenschaften beziehen. Es erreicht daher die Scholastik das wirkliche und lebendige Wesen Gottes nicht, indem sie nicht Deus und die Existenz, sondern die essentia, oder quidditas und deitas zum letzten Objecte und Grunde in dem Gottesbegriffe erhob.

Sieht man von diesem Idealismus ab und nimmt man an, daß Gottes lebendige Wirklichkeit zum Mittelpunkte erhoben wird, so ergibt sich ein abstracter und unwahrer Realismus, wenn Gottes Leben als absolute und innere oder atomistische Einfachheit begriffen wird. Es werden alle Bestimmungen identisch und sinnlos oder es entsteht ein nur nominales Wissen ohne alle reale Wirklichkeit.

47. Damit sind wir zu dem zweiten Gange fortgeschritten. Indem wir uns nämlich über jede begriffliche Vielheit zur lebendigen Wirklichkeit erheben, haben wir Gott als lebendiges Wesen oder als Substanz zu begreifen, und da es wesensverschiedene Substanzen von zwei Arten, von unfreien und freien, gibt, zunächst als freie oder geistige Substanz, und endlich, da eine Klasse endlich ist, als absolut geistige Substanz.

Damit erheben wir uns über jede Endlichkeit und Beschränktheit. Gott ist erstens kein Verhältniß, kein Element, kein Theil von der Welt und dem Endlichen; denn als solches ergänzte er nur das Endliche in endlicher Weise, oder so, daß es immer und nur endlich wäre. Wäre Gott selbst die Weltseele, oder der lebendige Mittelpunkt, der die Welt so vereinigte und gestaltete, wie die menschliche Seele den menschlichen Leib belebte, so wäre Gott nur in relativer Weise höher als die Welt, und die Welt wäre unfrei und selbstlos, oder es bestände nur Eine Substanz. Aber die Weltseele als beschränkte Substanz bedürfte gleichfalls der unendlichen, um fortbestehen zu können.

Finden sich aber in der Welt freie und unfreie Wesen, so können sie nicht von Einer Weltseele belebt werden, sondern die geistigen und materialen Wesen bedürfen einer eigenen; denn beide haben ein eigenthümliches Leben, weßhalb ein Geist nicht eine Materie oder eine materiale Substanz mit einem materialen Leben erfüllen kann. Aber den Unterschied zwischen Geist und Materie kann man nicht verwischen, ohne Alles unmöglich zu machen.

Es kann daher nur eine unendliche Substanz, die an der Spitze der Wesen steht, angenommen werden, und welche absolut in sich lebt,

aber nach Unten und Außen sich frei äußert und dadurch die von ihr geschaffenen Wesen erhält, nicht als Weltseele, die nur ein beschränktes Leben haben kann, sondern als des Lebens absolut mächtiges Wesen, welches doch im Stande sein muß, ein geringeres und also endliches Sein ursprünglich zu setzen und im Leben zu erhalten.

Indem Gott seiner ganzen Natur nach über Alles erhaben ist, hat er keinen zur Creatur gehörigen Gegensatz nach Außen; er ist nicht das Ich gegen das Du oder Nichtich, oder der absolute Geist gegen den relativen, so, daß beides im Sein untrennbar wäre.

48. Damit sind wir bei der höchsten Spitze angelangt, wo der dritte Gang beginnt, welcher die immanente Natur Gottes aufzuschließen hat.

Was von dem Leben überhaupt gilt, daß es einen eigenen Grund im Innern hat, wie es nach Außen eine Einheit ist, das muß von dem absoluten Leben in höchster Weise wahr sein. Gott ist das absolute Leben, weil er sich vollkommen genügt und sich absolut besitzt und erfüllt. Darin ruht der ontologische oder reale Begriff Gottes.

Um nun das absolute Leben einiger Maßen uns nahe zu bringen, haben wir jede Beziehung nach Außen und dem, was nicht Gott ist, abzuschneiden; denn Gott genügt sich allein, weil er nur sich immanent ist und sein kann. Ist aber dieses der Fall, so muß es Unterschiede in Gott geben, welche Gott selbst sind, so daß diese Unterschiede sich zu Einem Grunde zusammenschließen und nur die Eine Substanz und das Eine Leben begründen.

Das Christenthum hat uns dieses absolute Leben in der Lehre von den drei göttlichen Personen aufgeschlossen und uns eine unfehlbare Norm aufgestellt, um darnach alle Objecte zu bestimmen, weil sich das Urbild in allen Abbildern wiederholen muß. Der menschliche Geist hat es bisher nicht vermocht, das endliche Leben sicher aufzuschließen und zu enträthseln; um so weniger ist er aus sich allein im Stande, das göttliche Leben zu erfassen. Der umgekehrte Gang muß dagegen zum Ziele führen, indem nach dem dreipersönlichen Urbilde das creatürliche Leben bestimmt wird.

Darnach sehen wir ein, wie bereits (43) gezeigt wurde, daß jede lebendige Substanz nicht eine atomistische Einfachheit sein kann, sondern gegliedert sein muß. Glied oder Organ ist das, was mit einem anderen sich zur Einheit ergänzt; aber die Grundeinheit ist die Dreiheit, weil sie sich vollkommen schließt. Der ternare Organismus oder die dreigliederige Einheit ist daher die Realerklärung des Lebens.

Bei dem göttlichen Leben sind die drei sich einwohnenden und dadurch Eine Substanz bildenden Personen die Lösung der hier gegebenen Aufgabe. Daß bei Gott die immanenten Unterschiede Personen sind,

folgt aus seiner Absolutheit; denn Gott, als der Lebendige oder Urlebendige kann nur in höchster Vollkommenheit oder so gedacht werden, daß auch die Grundformen persönlich sind. Gott kann nicht Eine Person in sich bilden, wie die endliche Person, weil diese ihren Gegensatz in einer äußeren Person hat, während Gott nur in sich ist, also in sich Ich und Du, sowie die Wechselbeziehung sein muß.

Diese Dreipersönlichkeit begründet und erfüllt sich vollkommen, so daß Gott absolutes Sein und Leben ist. Es wäre ganz verkehrt, das göttliche Selbstbewußtsein aus einem Grunde abzuleiten, oder den Grund selbst als davon unterschieden zu fassen, so daß der unpersönliche Grund zuerst, sodann erst die Ichheit in Gott besteht. Damit ist ein Unterschied in Gott gesetzt, der Gottes Einheit und Leben vernichtet; denn ist der Grund das Erste und Untere, gleichsam der Boden, und die Ichheit das Secundäre, gleichsam die Frucht, so gibt es eine Ausentwicklung ohne einen Lebensgrund. Der Grund nämlich kann nur, wenn er selbst gegliedert und damit schon lebendig ist, die Frucht erzeugen, und daher muß die Ichheit schon im Grunde liegen. Aber gesetzt, der Grund sei lebendig und keimkräftig, so kann er nur eine Frucht erzeugen, wenn er äußere Einflüsse erfährt oder zur Entwicklung veranlaßt wird. Bei Gott aber fällt jedes Außenverhältniß hinweg; es muß daher der Grund schon wesenhaft Alles sein. Sodann aber, wenn der unpersönliche Grund und die daraus geborene Ichheit Gott wären, wäre Gott kein Einiges Leben, sondern nur ein atomistisches oder äußeres Ganzes.

Damit, daß Gott als dreipersönliches Leben gefaßt wird, weil er sich allein genügt und innerlich ist, und weil jedes Leben dreigliederig sein muß, um eigengründig zu sein, ist das reale Sein Gottes, so weit es hier geboten ist, enthüllt.

III.

Von dem formalen Sein und der eigenschaftlichen Grundentwicklung Gottes.

§. 13.

49. Das formale Sein im Unterschiede von dem realen ist das sich in der Entwicklung und Vermittlung darstellende Sein, und es ist ein doppeltes, ein realformales und idealformales. Jede Entwicklung setzt einen Grund voraus, woraus sie hervorgeht; diese reale Entwicklung findet zwischen der Person und dem freien Acte bei dem Geiste, in der nothwendigen Ausbildung bei den endlichen Wesen statt.

Es gibt aber auch noch eine idealformale Entwicklung, welche zunächst nur im denkenden Geiste, nicht im Objecte statt findet, obschon

hier im Objecte entsprechende Verhältnisse und Beziehungen vorliegen. So ist der Gegensatz von Wesen und den Eigenschaften ein idealformaler und gerade um dieses Verhältniß handelt es sich hier oder um die eigenschaftliche Grundentwicklung.

Das begriffliche und reale Wesen Gottes sind die zwei Endpunkte und Pole; denn das reale Wesen, welches zunächst nur durch die intellectuale Anschauung erreicht wird, kann nur durch Begriffe näher bestimmt werden. Es entsteht aber hier eine Nachbildung und Vielheit, die als Vielheit nicht im realen Wesen, sondern nur in der Nachbildung ist. Diese Nachbildung ahmt die reale Entwicklung nach und bewegt sich daher in dem Gegensatze von Wesen und seiner Erscheinung oder seinen Eigenschaften. Das Wesen ist als Nachbildung ein Begriff und die Eigenschaften verhalten sich dazu als nähere Bestimmung.

Das Hauptgewicht fällt hier auf das Wesen, welches näher bestimmt wird und der eigenschaftlichen Entwicklung zu Grunde liegt. Es kann nicht jede Definition dieses Wesen sein, sondern nur jene, welche jeder Eigenschaft zu Grunde liegt, und welche selbst objectiv gefaßt wird. So ist Gott und höchstes Wesen der einfache Gegensatz zwischen realer Sache und Definition; aber Urleben und Urintelligenz ist ein gesteigerter Gegensatz, worin das Urleben, obwohl eine Definition, doch die Stelle des definitum vertritt, so daß die Intelligenz eine nähere Bestimmung von Gott und von dem Urleben ist.

50. Diese objectivirte Grundbestimmung Gottes, woraus die Eigenschaften sich ableiten lassen, ist die Aufgabe, welche die Nachscholastiker verschieden ausdrücken und ebenso verschieden lösen.

Es fragen Einige[1]), welches das metaphysische Wesen Gottes sei, und unterscheiden es von dem physischen Wesen. Aber der Idealrealismus ließ keine richtige Abgrenzung zwischen dem physischen und metaphysischen Wesen Gottes zu. Unter letzterem wird die aus zwei Gliedern

---

1) Monschein de Deo uno, n. 106. Sicut essentiae rerum aliarum, sic essentia Dei dupliciter considerari potest, physice vel metaphysice. Essentia metaphysica sunt illa praedicata essentialia, quae per modum generis et differentiae rem constituunt; ejusque definitionem ingrediuntur. Ad essentiam vero physicam pertinent omnia essentialia rei constitutiva, sive dein per modum generis et differentiae sive aliter rem constituant. Essentia physica rerum corporearum, quae ex pluribus partibus coalescunt, juxta philosophos consistit in iisdem partibus essentialibus realiter distinctis, e. g. essentia physica hominis in corpore et anima rationali inter se unitis. Cum autem Deus sit ens simplicissimum et nullas partes realiter distinctas habeat, essentia illius physica aliunde repeti debet, videlicet ex perfectionibus et praedicatis essentialibus secundum nostrum concipiendi modum inter se distinctis. — N. 107. Theologi facile conveniunt, quod essentia physica Dei consistat in plenitudine essendi, seu in plenitudine et cumulo omnis perfectionis absolutae et necessariae, cum nulla sit ratio ullam ab essentia physica etiam formaliter tantum excludendi. —

bestehende Definition, unter ersterem dagegen werden die wesentlichen Prädicate und der cumulus omnium perfectionum begriffen. Aber letzteres sind nicht das reale Wesen, sondern die Eigenschaften davon, so daß hier eine Identificirung von beiden eintritt. Diese Eigenschaften sind besser das material aufgefaßte Wesen zu nennen, wie das metaphysische Wesen besser als das formal gefaßte Wesen Gottes zu begreifen ist.

Damit ist die Grundfrage nicht richtig bestimmt, indem es sich hier nicht um irgend eine Definition, sondern um jene handelt, welche die erste ist, und woraus alle anderen Definitionen und alle Attribute abgeleitet werden können. In dieser Weise fassen Mehre [1]) das formale constitutivum oder den gradus constitutivus des göttlichen Wesens und heben ausdrücklich hervor, daß es nicht blos, wie jede Definition, aus genus und differentia specifica bestehen, sondern der Grund und die Wurzel von jeder anderen Definition und den Attributen sein soll. Wenn daher Mehre [2]) einfach fragen, worin das Wesen Gottes bestehe, oder welches die vollständigste oder vollkommenste Bestimmung Gottes sei, so fassen sie diese Frage einseitig auf. Denn die Definition, daß Gott der höchste Geist, die absolute Persönlichkeit sei, ist vollkommener als die, daß er das höchste Wesen sei, und doch ist für die Entwicklung letztere die erste, woraus die andere hervorgeht.

51. Die Antworten auf diese Frage mußten sehr verschieden

---

[1]) Tournely l. c. qu. 2. Observandum secundo: quod etsi simplicissimus sit Deus et quidquid in eo deprehenditur, sit ipsamet realiter et identice divina essentia, nihilominus theologi ad sublevandam humani ingenii, ubi de Deo disserit, infirmitatem nonnihil distinguunt inter naturam ejusque proprietates seu attributa atque etiam inter ista dicunt alia essentialia esse et quidditativa praedicata, quae, ut loquuntur dialectici, praedicuntur in quid; qualia sunt ista v. gr. esse substantiam, esse vivens, esse spiritum; alia vero qualificativa, quae nimirum praedicantur in quale et per modum adjacentis; cujusmodi sunt omnia attributa, quae per modum proprietatis ab essentia tanquam a radice fluere seu dimanare intelliguntur, v. g. simplicitas, immensitas, aeternitas etc.

Quaestio igitur praesens, quae mera est scholae exercitatio ad fidem minime pertinens, in eo unice versatur, scilicet quaenam nobis de Deo cogitantibus prima occurrat perfectio, quae secundum nostrum concipiendi modum, naturam ipsius, constituere intelligatur, seu quis sit gradus constitutivus vel differentia essentialis et specifica divinae naturae.

Tres autem conditiones requiruntur: nempe ut sit propria rei, quam constituit et a qualibet alia distinguit; ut sit prima et radix aliarum proprietatum seu perfectionum, denique, ut sit adaequata totumque id, quod complectatur, quod est de conceptu rei quidditativo.

[2]) Lallemandet de Deo uno disp. 3. p. 2. Quidnam sit formale constitutivum divinae essentiae. — Sensus tituli idem sonat, ac si inquireremus, quid sit Deus. —

ausfallen, weil die Frage selbst verschieden gefaßt wurde. Darum besteht auch keine Einheit in der Bezeichnung dieser Antworten[1]).

Man kann sie auf drei Klassen zurückführen. Die erste Klasse faßt den Grundbegriff objectiv und materialistisch und sieht in dem Vereine aller Attribute diesen Grundbegriff. So die Nominalisten nach Gotti, weil ihnen ein Einheitsbegriff fehlt. Aber gerade darum können sie diese Frage gar nicht lösen.

Die zweite Klasse hebt eine Form, die Unendlichkeit oder Unab=

---

1) Lallemandet l. c. sagt: Alii dicunt perfectissimum, quem de Deo possumus habere conceptum, esse conceptum aggregatum ex variis Dei attributis. Perfectissimus vero, qui de Deo a nobis potest haberi conceptus, censeri debet ejus conceptus quidditativus juxta nostrum modum intelligendi. Argentinas ait, formale constitutivum Dei esse infinitatem, Fasolus actualem intellectionem; communiter Thomistae et cum eis Granadus docent, magis proprie constitui essentiam Dei actualitate sive existentia, quam attributis. Gillius eam collocat in ipso esse infinito et interminato. Franciscus Amicus vult, formale Dei constitutivum esse ipsum esse secundum totam suam latitudinem essendi et dicit hanc opinionem esse D. Thomae. Suarez ait, quod melior, quam de Deo in via possumus dare descriptionem, est, quod Deus sit substantia intellectualis a se et omnimode independens.

Gotti tract. II. de Deo qu. 3. dub. 3. n. 2. Opiniones ad quatuor reducimus. Prima, quae est Nominalium, docet, essentiam seu naturam Dei metaphysice constitui per cumulum seu actualem congeriem omnium perfectionum. Altera, quae est Scoti ejusque scholae, esse infinitatem radicalem seu exigentiam omnium perfectionum contendit. Tertia in summo intellectivo essentiam Dei constituit, sed auctores hujus sententiae adhuc inter se pugnant. Quidam enim contendunt, naturam divinam constitui per radicem intelligendi sive intelligere radicale; alii per ipsum actuale intelligere. Quarta constitutivum metaphysicum Dei in esse a se seu per essentiam ponit.

Tournely l. c. qu. VI. a. 1. Tres sunt pervulgatae circa rem praesentem opiniones scholae. Prima assignat pro gradu constitutivo divinae naturae intellectionem. Quae quidem duplex excogitari potest, nempe vel radicalis seu vis ipsa, hoc est potentia intelligendi, vel ipsamet actualis et quidem purissima intellectio, considerata non quidem sub conceptu operationis, sed sub conceptu formali ultimae actualitatis completae et per se subsistentis in genere intellectuali. —

Secunda sententia statuit infinitatem gradum esse, quo divina natura constituitur et ab alio quolibet distinguitur. Triplex autem vulgo distinguitur infinitas, nempe materialis, formalis et radicalis. Infinitas materialis est complexio seu collectio omnium perfectionum in Deo. Infinitas formalis est carentia omnimoda termini et limitationis, seu modus est, qui omnes Dei perfectiones afficit, quaelibet enim illarum in ordine suo infinita est. Infinitas denique radicalis est radix aut, si malueris, est exigentia omnium plane perfectionum. Haec vero infinitas, si propius inspiciatur, non est quid distinctum a necessitate essendi seu ab independentia et aseitate omnimoda, quae importat entis plenitudinem, totalitatem et universalitatem.

Tertia denique opinio assignat pro gradu constitutivo et distinctivo divinae uaturae aseitatem omnimodam seu independentiam, quae triplex quoque distinguitur, nimirum independentia ab alio tanquam a causa; ab alio tanquam a principio producente, et ab alio tanquam a radice seu fundamento.

hängigkeit (aseitas) als die differentia specifica heraus; aber diese ist zu abstract, weil diese Differenz wohl nach Außen gilt, aber nicht nach Innen; denn Gott ist unendlich im Sein und Thun, im Erkennen und Wollen, und doch soll auch das Thun und Sein von dem Unendlichsein abgeleitet werden.

Die dritte Klasse setzt den Grundbegriff in das actuale Sein Gottes oder in das Sein an sich oder in die aseitas. Allein die Existenz oder das actuale Sein ist kein Begriff und gilt von Allem, was wirklich ist, weßhalb auch die aseitas und das esse simpliter unmöglich der Grundbegriff sein können, wenn sie Gottes wirkliches Wesen sein wollen.

52. Da die letzte Ansicht [1]), wornach die Aseität und Wesensfülle das metaphysische oder formale constitutivum des göttlichen Wesens ist, die gewöhnlichere geworden, so wollen wir sie näher verfolgen.

Die Aseität wird bald allein in abstracter oder bald in concreter Weise gefaßt, obwohl das Durchsich nur ein allgemeines Merkmal ist, das sich auf jedes Attribut bezieht, indem es, wie ein Durchsichsein,

---

[1]) Monschein l. c. n. 108. Major controversia et circa essentiam metaphysicam Dei. Inter plures sententias duae sunt prae reliquis celebres. Prima est Haunoldi, Petavii, Esparzae, Antonii Mayr etc., qui Deum definiunt, quod sit ens a se seu essentialiter et necessario a se ipso existens, quia ipse Deus Moysi interroganti, quis esset Exod. 3, 4 respondit: Ego sum, qui sum. Quae verba, ne sint identica et nugataria, ac de quolibet ente dici possint, juxta istos auctores hunc sensum faciunt: Ego sum, qui essentialiter et necessario a me ipso existo. — Nro. 109. Itaque juxta hos auctores praedicatum entis se habet per modum generis; quamvis enim in sensu stricto Deus non sit in aliquo genere, in quantum videlicet genus dicit aliquam perfectibilitatem et adaequate est extra conceptum differentiae, est nihilominus Deus in aliquo genere, si genus sumatur latius pro praedicato. — 2. Praedicatum aseitatis se habet per modum differentiae, quia per hoc Deus ab omni alio ente differt primario tam negative quam positive. — 3. Reliqua omnia praedicata etiam necessaria et absoluta sunt mera attributa, sine quibus tota essentia Dei formaliter potest concipi. — Nro. 110. Altera sententia, quam tenet Suarez, Ruiz, Gormaz etc. docet, etiam essentiam metaphysicam Dei consistere in plenitudine essendi seu in plenitudine omnis perfectionis absolutae et necessariae, quippe juxta S. Hilarium, Augustinum, Bernardum aliosque patres, quando Deus ad Moysen dixit: Ego sum, qui sum; per haec verba: qui sum, voluit significare ipsam plenitudinem essendi seu omnium perfectionum; ergo Deus recte per plenitudinem essendi definitur. Deinde essentia metaphysica nihil aliud est, quam definitio objectiva essentiae physicae; ergo sicut plenitudo essendi formaliter constituit essentiam physicam, sic etiam formaliter constituit essentiam metaphysicam, alias definitio non adaequaret suum definitum. Unde essentia physica et metaphysica tantum distinguuntur distinctione rationis ratiocinantis, in quantum essentia physica concipitur per modum totius physici, unamquamque perfectionem, ex quibus cumulus omnium constituitur, quasi singulariter attingendo, essentia vero metaphysica per modum totius metaphysici constantis ex genere et differentia, ut fit in hac definitione: Ens habens omnem perfectionem absolutam et necessariam.

so auch ein Durchsicherkennen und Durchsichwollen u. s. w. gibt. Die Aseität, welche mit Perseität zusammenfällt, ist an sich mit: a se seu per se esse, nicht identisch; denn hier tritt eine Beschränkung auf das esse ein, welches das Existiren, nicht ein allgemeines Merkmal bedeutet. Das Durchsichexistiren ist nicht identisch mit der Wesensfülle, der allseitigen Vollkommenheit oder dem Allvollkommensein; denn in a se esse drückt esse die Existenz, in plenitudo essendi aber die Natur aus. Oder wenn esse nur das begriffliche Sein bezeichnet, so ist a se esse = das unmittelbare und abstracte, das Sein an sich.

Es gibt nun Viele, welche beide Bezeichnungen trennen, und Viele [1]), welche sie zusammen verbinden oder für identisch halten, was unmöglich ist. Aber jede Ansicht und beide zusammen sind unhaltbar; denn die aseitas ist nur genus und das esse = existere ist kein Prädicat, und die Wesensfülle und Allvollkommenheit enthält wohl material die einzelnen Eigenschaften, aber nicht formal oder in einer Grundeigenschaft, woraus alle andern sich ableiten.

Aber der Ausdruck: a se esse, aseitas, ist selbst ein widersprechender, indem er wohl das Ungewordensein von Außen, aber nicht von Innen oder von sich negirt. Per se esse = existere ist richtiger, als a se esse, weil dieses das Selbstwerden nicht negirt. Es ist eine verkehrte Uebersetzung von dem griechischen ἀγέννητος und ἀγεννησία, und entspricht dem Pseudodionysischen αὐτοεῖναι. Um so mehr ist dieser Ausdruck zu meiden, weil Viele wirklich eine innere Verwirklichung, eine Entwicklung aus dem Potenzzustande annehmen, was aber bei Gott unmöglich. Cartesius [2]) sagt, daß Gott uneigentlich causa sui, was mit aseitas identisch ist, genannt werden kann, weil er sich selbst erhält. Aber der Ausdruck: causa sui, bezieht sich nicht blos auf die Selbsterhaltung, sondern auch auf die ursprüngliche Setzung und Verwirklichung. Wird (a se =) per se esse im Gegensatze zu per aliud als das unmittelbare und ursprüngliche Sein eines Subjectes interpretirt, so ist die Bezeichnung richtig (97).

53. Es fragt sich nun, welches der Grundbegriff Gottes, und welches das allgemeine und unterscheidende Merkmal in diesem Begriffe ist.

Das Genusmerkmal dieses Grundbegriffes kann nicht das Sein, esse oder ens, sein, weil dieses auch von den Accidenzen prädicirt wird, sondern nur die Substanz als selbstgründiges Wesen oder als Leben, weil das Lebendige eigengründig sein muß. Thomas [3]) behaup-

---

[1]) Gotti l. c. n. IV. Deus metaphysice constituitur per ipsum esse a se et per se in tota plenitudine essendi.

[2]) Vgl. Günther'sche Philosophie, S. 244.

[3]) I. qu. IV. a. 2. Ad 3 d., quod, sicut idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum

tet zwar, daß das Lebendige vollkommener ist als das Sein, aber daß dies nicht von dem Selbstsein oder Seinansich, welches Gott ist, gelte, weil es alle Vollkommenheiten und also auch das Leben in sich schließt. Damit ist die erste Behauptung nicht widerlegt, weil das Ansich, das Unterscheidungsmerkmal, zu dem Sein hinzugesetzt wird. Es handelt sich also darum, zu bestimmen, ob das Seinansich oder das Lebenansich vollkommener ist, soferne Sein und Leben nicht für identisch gebraucht werden. Hier ist es klar, daß das Lebenansich vollkommener sein muß, als das Seinansich, wie das Leben vollkommener ist, denn das Sein.

Was das zweite Merkmal, den Artunterschied, anlangt, so liegt er in der Eminenz oder im höchsten Grade, in der Urbildlichkeit und Absolutheit. Gott ist daher das Urleben, das vollkommenste und absolute Leben. Diese Absolutheit ist nicht in dem a se, per se, simpliciter bezeichnet, oder in dem *αὐτο — εἶναι*, *εἶναι κατ' αὐτό*, weil damit nur das abstracte Sein oder die Substanzialität, aber nicht schon die absolute und lebendige Substanz ausgedrückt ist.

Dagegen bezeichnet das Leben ohne Zusatz, wie das Leben an sich das absolute Leben oder die Eminenz. Das Leben par excellence, *κατ' ἐξοχήν* ist Gott, und dieses liegt auch in dem Namen Jehovah: Ich bin, der ich bin, d. h. ich bin der Lebendige, also der Urlebendige.

Damit ist eine Steigerung ausgesprochen; denn das Leben oder die Substanz ist bereits ein Sein in der Steigerung, und die höchste Substanz ist die höchste Steigerung. Ist das Leben das eigengründige Sein, so ist das absolute Leben das absolut sich begründende, das sich selbst und allein genügsame, das urgründige Sein und Leben.

54. Betrachtet man diesen Grundbegriff, so hat er ein nothwendiges Verhältniß zu dem realen Sein Gottes und zu den anderen Definitionen.

Das reale Sein Gottes, das uns durch die Trinitätslehre aufgeschlossen, ist kein Begriff, sondern kann nur intellectual angeschaut und begrifflich nachgebildet werden. Aber der erste und nächste Begriff in dieser Entwicklung ist der, daß Gott in sich urlebendig ist, nämlich nach der inneren Selbstbegründung im dreipersönlichen Leben.

Daher ist Urleben, in diesem Sinne gefaßt, die erste Definition, wenn man mit der Anschauung beginnt, welche auf das reale Sein gerichtet ist. Diese Grundform entspricht dem immanenten Wesen Gottes,

---

quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet, quod illud, quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est ipsum esse subsistens.

weil Gott in seiner inneren Begründung erfaßt wird, während höchstes, absolutes, vollkommenstes Wesen sich mehr auf Gottes emanentes Verhältniß bezieht, es sei denn, daß zuvor Wesen als lebendige und eigengründige Substanz begriffen werde, indem dieser Begriff mit dem ersten in diesem Falle identisch wird. In dem Begriffe der causa sui und aseitas ist die Kategorie der Substanzialität mit jener der Causalität verwechselt. In dem Ausdrucke der Seinsfülle herrscht wohl das immanente Verhältniß vor, aber ohne Gliederung, indem Gott nicht eine atomistische Summe von den Eigenschaften sein kann.

Die erste Unterscheidung, welche wir in dem Begriffe des Urlebens [1]) vornehmen, ist die, daß wir die Natur und Substanz der Person oder der Selbstmächtigkeit entgegensetzen, wie die Materie der Form, die Sache der Art, wie sie ist. Gott ist das selbstmächtige Leben, ohne daß in Gott eine Zweiheit zwischen Leben und Selbstmächtigkeit wäre; aber in der Nachbildung tritt dieser Gegensatz so nothwendig hervor, wie in der Definition das Geschlecht und der Artunterschied.

Der Person entspricht die Thätigkeit, wie der Substanz das Insichsein oder die Grundhaftigkeit, obschon in der Wirklichkeit zwischen Person und Substanz kein Unterschied besteht. Wenn daher Gott die höchste Persönlichkeit genannt wird, so ist diese Definition wohl begrifflich, aber nicht der Sache nach vollkommener als die, daß Gott das urgründige Leben ist. In der höchsten Persönlichkeit liegt wohl auch das höchste Leben, aber als Voraussetzung, und sie drückt Gottes Wesenheit vorzüglich als übergeschöpfliches und geistiges Sein aus, wie insbesondere als die concentrirteste Einheit der Immanenz, weßhalb dieser Begriff in der Entwicklung von dem ersten abhängig ist und daher auch die Mitte der begrifflichen Bestimmungen Gottes bildet [2]).

Ueberdieß kann Gott noch als Ureinheit, Urvermittlung, höchstes Gut, nach Innen und Außen u. s. w. begriffen werden; aber dieser Begriff setzt Gottes Urleben und Persönlichkeit voraus. Wenn Gott dem Moses gegenüber sich als den Gott der Väter und als den Lebendigen bezeichnet, so liegt auch diese freie Beziehung in dem Urleben, soferne Gott das endliche Leben erschaffen und immer erhält.

Urleben, Urpersönlichkeit und Ureinheit oder Urvermittlung sind daher die drei Grundformen, woran sich die einzelnen Attribute an-

---

[1]) In dem: ὁ ὤν, der Lebendige oder Urlebendige, kann man drei Bezüge unterscheiden, 1. Gott als die urlebendige Substanz in der Relation nach Innen, 2. Gott als die urlebendige Person in der Selbstrelation in sich, und 3. Gott als die urlebendige Einheit in der Außenrelation.

[2]) Aus diesem Grunde wurde im ersten Bande nach der Existenz Gottes die Persönlichkeit als bezeichnendste Bestimmung und darnach die Einheit entwickelt.

schließen. Damit ist Gottes formales Sein und überhaupt das ontologische Moment in der Gotteserkenntniß vermittelt.

Drittes Glied.

Von dem morphologischen und einheitlichen Momente der Attributenlehre.

55. In der Attributenlehre bilden die menschliche Erkenntniß von Gott und das urlebendige Object, welches durch die menschliche Thätigkeit erreicht wird, nämlich Gott, die zwei Pole, das subjective und objective, das noologische und ontologische Moment.

Aus der Einheit dieser Pole und aus der Vermittlung beider Momente urständet die Entwicklung des Objectes nach der Eigenschaftlichkeit oder das morphologische Moment der Attributenlehre. Diese Entwicklung der göttlichen Attribute ist jedoch hier nur eine allgemeine; damit aber schließt die Grundentwicklung und es beginnt die Einzelnbildung.

Diese allgemeine Entwicklung vollzieht sich wiederum nach dem allgemeinen Typus. Wir erhalten ein Idealmoment, worin wir von dem Wesen der göttlichen Attribute handeln; ein Realmoment, worin wir von dem Unterschiede dieser Eigenschaften unter sich und vom Wesen Gottes sprechen, sowie ein Formalmoment, worin wir die Gliederung dieser Attribute entwickeln.

I.

Von dem Idealmomente oder dem Wesen der göttlichen Attribute.

§. 14.

56. Weil die Bestimmung der göttlichen Attribute von der richtigen Erkenntniß der Eigenschaft im Verhältnisse zur Sache abhängt, so haben wir uns über die Genesis und Natur der Eigenschaften zuerst zu verständigen.

Die Eigenschaftsbildung hat eine objective und subjective wie einheitliche Seite, und ist ohne die Entwicklung der menschlichen Erkenntniß nicht zu begreifen; denn in der vollkommenen Ausbildung genügt die eine Art der Erkenntniß, die höchste durch reale Anschauung. Aber in das Zeitleben hineingestellt, muß der Geist auch in der Erkenntniß sich entwickeln, und ein nachbildliches Wissen und höhere Formen erzeugen.

Zu diesen nachbildlichen Formen gehören auch die Eigenschaften, welche er an den angeschauten Objecten erkennt, nach der Art der Erkenntniß, indem er, um etwas tiefer zu erfassen, es so nachbildet, als wäre das Object ein lebendiges Wesen, das nach Centrum und Peri-

pherie getheilt ist. Denn das Substantivum und Subject ist der Mittelpunkt, das Adjectivum oder das Prädicat ist die Peripherie oder die Entwicklung.

Diese Form, welche in dem Satze erscheint, ist daher ein Abdruck von dem erkennenden Geiste; aber diese Form erscheint nicht und kommt ohne Reflexion nicht zum Bewußtsein, da nur das Objective durchscheint. Es fällt das Object und die Eigenschaft zusammen, wie mehre Strahlen auf dasselbe Object fallen.

Demgemäß ist die Eigenschaft nach dem Inhalte dasselbe, als das Object, aber nach dem Subjecte und der subjectiven Vermittlung eine Nachbildung der objectiven Erkenntniß, daher auch eine Einzelnerkenntniß, weil mehre Nachbildungen erst das Object erschöpfen. Die Definition ist eine Zusammenfassung solcher Nachbildungen und ein Abschluß in der subjectiven Nachbestimmung.

57. Diese Lehre wird klarer, wenn wir sie mit der scholastischen vergleichen.

Es hat aber die Scholastik [1]), sich an Aristoteles anschließend, die Eigenschaftsbildung nicht nach dem erkennenden und sich entwickelnden Subjecte, sondern nach einer mechanischen Thätigkeit bestimmt, wornach ein Object, z. B. das Kupfer, geformt, also mit einer ihm fremden Eigenschaft bekleidet wird. So gefaßt, ist jede Eigenschaft etwas dem Objecte Fremdes, das daher auch von ihm getrennt werden kann. Aber man beachtete nicht, daß jedes Object unverlierbare Eigenschaften hat, wie bereits das Kupfer, ehe es geformt wird.

Daher erscheinen die Eigenschaften, wie Accidenzen im aristotelischen Sinne, oder als Außenverhältnisse, obschon die Eigenschaft und das Unselbstständige oder Zufällige, wie man das griechische συμβεβηκὸς übersetzen kann, begrifflich und nicht blos nominell unterschieden sind; denn auch das Accidenz hat Eigenschaften und diese können doch nicht wieder Accidenzen sein. Aber die Eigenschaft oder das Attribut hat der Form nach nichts mehr hinter sich, indem sie nicht bestimmbar, sondern nur bestimmend ist, was von dem Attribut an sich gilt; denn ein besonderes Attribut, z. B. Raum, ist wohl bestimmbar, aber alsdann wird Raum zum Objecte.

Die Form, wodurch die Eigenschaft Eigenschaft ist im Unterschiede von dem Objecte, gehört nicht der objectiven, sondern nur der subjectiven Sphäre an. Hingegen ist im Accidenz auch die Form eine objective, wie das Gelehrtsein für den Menschen ein Accidenz ist. Aber es gibt wesentliche und accidentale oder unwesentliche Eigenschaften, wie Freiheit und Gelehrtsein in Bezug auf den Geist.

---

1) Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas, n. 41. ff.

Es war daher grundverkehrt, daß man von den zehn Kategorien des Aristoteles alle, mit Ausnahme der Substanz, als Accidenzen ansah, so daß Zeit und Raum, Leiden und Thun auch von der Substanz hinweggedacht oder wenn mit ihr verbunden, doch nur in äußerlicher und mechanischer Weise damit verknüpft betrachtet werden konnten. Aber bei lebendigen Wesen ist auch die accidentale Eigenschaft, wie die Weisheit und Heiligkeit bei dem Menschen nicht äußerlich und mechanisch verbunden, weßhalb diese Schulansicht mit der Kirchenlehre [1]) von der Erbsünde und der Gerechtigkeit in Widerspruch kommt, weil die Sünde und Gerechtigkeit dem Menschen nicht äußerlich zugehört.

58. Wenn man die organische und mechanische Ansicht von dem Verhältnisse der Eigenschaft zu dem Objecte auf Gott anwendet, so ergibt sich ein verschiedenes Resultat.

Was die mechanische Ansicht anlangt, so folgt, wenn Gott gerecht genannt wird, daß er zusammengesetzt ist, wie die Creatur. Um diese Composition zu verhindern, muß gesagt werden, daß Gott nicht eigenschaftlich gerecht sei, womit man die accidentale Eigenschaft versteht, sondern daß er die Gerechtigkeit selbst sei. Ebenso lehrte man hinsichtlich des Seins und Habens, des Seins und Könnens u. s. w. [2]).

Dagegen ist nach der organischen Ansicht keine Gefahr gegeben, Gott wie jedes Object eigenschaftlich zu fassen, weil die Eigenschaft kein Accidenz und kein Stück neben dem Objecte, sondern das Object selbst ist. Der Geist spricht von dem Objecte eben so eigenschaftlich, als würde er von einer angeschauten Sache sprechen; das natürliche Bewußtsein weiß nichts davon, daß die Eigenschaft nur ein Accidenz im Aristotelischen Sinne ist.

Die Lehre aber [3]), daß diese Prädication, weil nach dem Materiel-

---

[1]) Conc. Trid. sess. 5 c. 3 et sess. 6 c. 16: Quae enim justitia nostra dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.

[2]) S. August. de fide et symb. c. 7: Ut videre valeant in Dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod accidat substantiae, et non sit substantia, sed quidquid ibi intelligi potest, substantia est.

Gregor. Magnus moral. 24. c. 20: Deus hoc est, quod habet. Aeternitatem quippe habet, sed ipse est aetermitas. Lucem habet, sed lux sua ipse est. Claritatem habet, sed ipse est claritas sua. Non est ergo in eo aliud esse et aliud habere.

S. August. in Evang. Joan. tr. 16: Aliud est esse hominis, aliud posse ipsius. Si enim hoc esset esse ipsius, quod est posse ipsius, cum vellet, posset. Deus autem, cui non est alia substantia, ut sit, et alia potestas, ut possit, sed consubstantiale illi est, quidquid ejus est, et quidquid est, quia Deus est; non alio modo est et alio potest, sed esse et posse simul habet, quia velle et facere simul habet.

[3]) S. Thomas 5. ph. I. qu. 30. Quantum vero ad modum significandi omne nomen cum defectu est; nam nomine res exprimimus eo modo, quo intellectu con-

len geformt, auf Gott keine Anwendung erleide, weil Gott nicht zusammengesetzt ist, macht die Erkenntniß von Gott selbst zu einer unmöglichen; denn gilt sie nicht von Gott, wie von jedem Objecte, was den Inhalt anlangt, so ist sie unmöglich, weil die Form von dem Inhalte untrennbar ist. Aber auch an sich ist diese mechanische Ansicht eine unmögliche, weil das Prädicat nicht das Subject näher bestimmt, sondern dazu etwas hinzufügt, was es nicht selbst ist, so daß die Kopula ihren Sinn verliert. Dieses gilt auch von der Hegel'schen Satzlehre, wornach die Sache sich selbst zu dem, was das Prädicat aussagt, machen soll, weßhalb das Prädicat nicht von dem Subjecte gilt und der Satz: Der Geist ist frei, heißt: Der Geist wird frei, wie nach der mechanischen Ansicht: Der Geist hat die Freiheit an sich, wie der Leib das Kleid. In keinem Falle gilt also dieser Satz: Der Geist ist frei.

59. Nachdem wir die organische und mechanische Ansicht von der Eigenschaftsbildung kennen gelernt haben, müssen wir den Inhalt und den Umfang, wie die Form der göttlichen Attribute näher betrachten.

Durch das eigenschaftlich zu bestimmende Object sind die Attribute bestimmt; denn sie sind eine Nachbildung von demselben und können daher keinen unabhängigen Kreis von Bestimmungen in sich schließen. Nun haben wir festgestellt, daß Gottes reales Sein, wie es zuerst durch die nächste Definition erkannt wird, oder das sich selbst genügende Leben das Object ist, welches näher zu entwickeln kommt.

Es fragt sich, ob der Umfang des Objectes gefunden werden kann, oder ob die Attribute zahllos und endlich sind, so daß sie jeder Begrenzung sich entziehen [1]).

Mit dieser Frage verhält es sich eben so, wie mit der Erkenntniß Gottes überhaupt. Gott wird von der Creatur erkannt, obschon er unendlich ist; also muß Gott auch eigenschaftlich von der Creatur erkannt werden können. Es kann nicht zahllose Attribute Gottes geben, die dem Menschen unbekannt blieben; denn in den allgemeinen Bestimmungen sind alle Eigenschaften enthalten und die Klassen der Eigenschaften sind erschöpfend bestimmt. Im Gegentheile wüßte der Mensch nicht, ob er Gottes Wesen richtig und wahrhaft erfaßte, wenn nicht alle Attribute in seiner Erkenntniß einbegriffen wären.

---

cipimus. Intellectus autem noster, ex sensibilibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit, quem in rebus sensibilibus invenit, in quibus aliud est forma et habens formam propter formae et materiae compositionem.

1) Scotus in l. I. d. 8. qu. 1. Nota pro dicto Damasceni, quod pelagus perfectionum uno modo potest intelligi pro continente actu et formaliter in se omnes perfectiones sub propriis rationibus formalibus. Sic nihil unum formale est pelagus, quia contradictio est, unicam rationem formalem continere actu tot res, ergo etc. — Alio modo potest intelligi aliquid unum formaliter continens omnem perfectionem modo eminentiori, quo possibile est, omnes in uno contineri. —

Weiter kommt in Betracht, daß Gottes Wesen wohl intensiv und extensiv im realen Sinne unendlich ist, aber daß wir es doch vollkommen in unserer Sphäre oder nachbildlich erkennen, wenn uns sein dreipersönliches Leben aufgeschlossen ist. Ueberdieß sind die Attribute an sich nur Nachbildungen und Formen, welche der menschlichen Erkenntniß eignen, weßhalb diese Formen so beschränkt sind, als der Creaturgeist, obschon das Object unendlich ist.

Es ist also der Umfang der göttlichen Attribute ein erkennbarer und bestimmbarer, obschon der Inhalt unendlich ist, und es läßt sich eine in der endlichen Sphäre adäquate Erkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften gewinnen.

Was die Form anlangt, so stellen sich die Attribute Gottes als die ersten und nächsten Bestimmungen und Begriffe, als die Bestimmungspunkte Gottes dar, und sie bewegen sich in der ersten Sphäre der nachbildlichen Erkenntniß, weßhalb die allgemeinen Gesammtbegriffe Gottes, daß z. B. Gott das Urleben sei, als spätere Bildungen ausgeschlossen sind.

60. Aus dem Inhalte und der Form der Erkenntniß erwächst eine gesammte Einheit, die Definition, welche das Wesen der göttlichen Attribute darstellt.

Die göttlichen Attribute sind daher die Einzelnbestimmungen des göttlichen Wesens, womit sie vollkommen einheitlich umschrieben sind. Um dieses nachzuweisen, wollen wir diese Definition mit der, welche Tournely [1]) aufgestellt, im Ganzen und Einzelnen vergleichen. Sie lautet aber: Das göttliche Attribut ist eine absolut (simpliciter) einfache Vollkommenheit, absolut und nothwendig von Gott aussagbar in der Art einer anliegenden Form.

---

[1]) L. c. qu. IV. I. Attributum divinum definiri a theologis solet: Perfectio simpliciter simplex, absolute ac necessario de Deo praedicabilis per modum formae adjacentis.

Dicitur 1. perfectio, quae particula tenet locum generis, quod omnibus attributis commune est. Omne scilicet attributum est perfectio, sed non omnis vice versa perfectio est attributum, puta ea, quae simplex appellatur.

Dicitur 2. simpliciter simplex, h. e., quae melior est ipsa quam non ipsa, nec est incompossibilis cum alia aut aequali aut majori in eodem subjecto; atque ita a ratione attributi excluduntur tum perfectiones simplices et secundum quid, quae aliquam in suo conceptu imperfectionem involvunt et de Deo formaliter non praedicantur; tum ea omnia, quae de Deo sensu dumtaxat metaphorico enuntiantur; tum relationes ipsae divinae, quae sunt tantum perfectiones simplices et secundum quid, non equidem ob imperfectionem, sed ob incompossibilitatem in eodem subjecto.

Dicitur 3. absolute praedicabilis, ut nempe excludantur divinae relationes, v. g. paternitas, filiatio etc., quia essentiae, ut essentia est absoluta, non adjacent, sed mere personales sunt, quibus personae constituuntur.

Zuerst wird als Genusmerkmal die Vollkommenheit angegeben, weil das Attribut enger sein soll, als die Vollkommenheit, was dem Wortlaute widerspricht, weil Attribut jedes, auch das nur logische Prädicat sein kann, was von der Vollkommenheit nicht möglich ist. Die Vollkommenheit ist eine gute oder harmonische Eigenschaft und daher nach der Natur verschieden. Ist sie nach der Natur verschieden, so liegt darin bereits, daß kein Prädicat des Endlichen von Gott gilt, es sei denn, daß eine Bestimmung hinzutrete.

Wenn das Attribut absolut einfach, nicht blos einfach heißt, um die unvollkommenen und die den drei Personen allein zukommenden Prädicate auszuschließen, so ist es wohl richtig, daß z. B. die Zeugung und Hauchung keine Eigenschaften sind, aber ein Zusatz ist unnöthig, wenn das Attribut auf die göttliche Wesenheit bezogen wird, und dasselbe gilt auch von den reinpersönlichen Verhältnissen, z. B. von dem Schöpfersein und dem Herrsein. Daher erscheint der weitere Zusatz: absolute et necessario praedicabilis, ganz überflüssig.

Die letzte Erklärung: per modum formae adjacentis, folgt aus der falschen Ansicht von dem Prädicate und Accidenz. Dem Inhalte nach ist daher die besprochene Definition wahr und insoweit ist sie mit der: daß die göttlichen Attribute die Einzelnbestimmungen des göttlichen Wesens sind, identisch; aber der Form nach ist sie unhaltbar.

Nach der anderen extremen Ansicht von den Eigenschaften ist zu sagen, daß die göttlichen Attribute die Selbstentfaltungen und Productionen des göttlichen Wesens sind, welches daher an sich qualitäts- und eigenschaftslos sein muß. Es kann sich aber das göttliche Wesen selbst nicht entfalten; denn jede Entfaltung setzt den Keimzustand und somit die Natur des Entfalteten voraus. Ist daher das Wesen ohne Eigenschaft und ohne Keimzustand, so kann es sich nicht entfalten, sondern es schafft etwas ihm ganz Fremdes; aber auch das Schaffen ist etwas Unmögliches, weil es die Eigenschaft eines Lebendigen ist. In einer

---

Dicitur 4. necessario praedicabilis, ut excludantur omnes respectus liberi seu relationes Dei ad creaturas, v. g. relatio creatoris, domini etc.; quippe Deo quidquam melius non est esse creatorem, quam non esse, cum solus sibi sufficiat nec indigeat creaturis.

Dixi, ut excludantur relationes liberae ad creaturas; sunt etenim quaedam relationes transcendentales, ut vocant, quae a subjecto, in quo sunt, rationem entis absoluti non removent, quaeque Deo in se spectato et absolute conveniunt, qualis est v. g. omnipotentia, scientia simplicis intelligentiae etc., quae ad creaturas possibiles transcendentalem seu essentialem dicunt respectum, unde fit, ut proprie dicti attributi rationem habeant.

Dicitur denique per *modum formae adjacentis,* hoc est, proprietatis, quae ab essentia divina dimanare concipitur.

Hinsicht also, in dem mechanischen Verhältnisse der Substanz zu den Eigenschaften, stimmt die Evolutionstheorie mit jener der accidentalen Verknüpfung überein.

II.

Von dem Realmomente oder dem Unterschiede der göttlichen Attribute.

§. 15.

61. Das Idealmoment hatte das, was allen göttlichen Attributen gemeinsam ist, ihr Wesen zu bestimmen; jetzt handelt es sich darum, die unterschiedliche Natur derselben näher zu erörtern.

Es ist zu beachten, daß hier nur der begriffliche oder eigenschaftliche Unterschied zu bestimmen ist, nicht der Unterschied der Objecte. Realunterschiedene Sachen sind nur immanente oder emanente Einzelnheiten, z. B. Petrus und Paulus als Individuen und äußere Einzelnheiten, gegen Mensch, das Allgemeine, betrachtet, oder die Augen und Ohren am Haupte u. s. w.

Der begriffliche Unterschied bezieht sich auf den Sinn und nächsten Inhalt, der verschieden sein muß, außer es ist Ja auch Nein, die Wahrheit auch die Lüge, womit noch nichts darüber bestimmt ist, wie Wahrheit und Lüge in dem wirklichen Inhalte und dem Objectiven sich verhalten. Nur nominal ist der Unterschied zweier verschiedener Wörter, z. B. Gott und θεός, Petrus und Kephas. Wer den begrifflichen Unterschied leugnet, muß zu reden und zu denken aufhören.

Zwischen dem niederen und höheren Begriffe, wie zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen, dem Objecte und der Definition, besteht nur ein begrifflicher, aber kein inhaltlich absoluter Unterschied. So ist das Lebendigsein von dem Geiste wohl begrifflich unterschieden, weil die Definition verschieden ist; aber nicht sachlich besteht ein Unterschied, obschon das Lebendigsein auch dem Ungeistigen zukommt und den Geist nicht vollkommen bestimmt. Thier und Geist sind absolut und wesenhaft real unterschieden, aber zwischen dem Lebendig- und Freisein besteht kein absoluter Unterschied, weil nicht alles Lebendige, sondern nur einiges frei ist oder beides keine Wechselbegriffe sind.

Um diese Unterschiede zu erfassen, wollen wir die den Erkenntnißstufen entsprechenden Bezeichnungen in einem Beispiele veranschaulichen. So ist Geist das lebendige Object, das zwar allgemein ist, gegen Michael, Gott und Adam, aber doch das Lebendige bezeichnet und daher der intellectualen Anschauung entspricht. Lebendig, Erkennen und Wollen sind Eigenschaften und entsprechen der zweiten Stufe, aber ein selbstmächtiges oder persönliches Wesen steht über dem Einzelnattribute und entspricht der ineinsbildenden Erkenntnißthätigkeit. Hier ist es klar,

daß dem Inhalte nach die zweite und dritte Stufe mit der ersten zusammenfallen und nur nach der Form der Darstellung sich unterscheiden. Aber die Eigenschaften der zweiten Stufe unterscheiden sich nicht, wie die erste und die folgenden Stufen, sondern sie sind begrifflich und auch theilweise dem Inhalte nach unterschieden, obschon sie der Geist dem Inhalte nach sind.

Es fragt sich nun, und dieß ist die Grundfrage, wie Erkennen und Wollen im Geiste vermittelt, ob sie ihm immanent oder emanent sind. Daß Erkennen und Wollen dem Geiste immanent sind, ergibt sich, weil er gleichzeitig erkennt und will, Einiges erkennt, was er nicht will. Es muß daher das Erkennen und Wollen im Geiste organisch oder lebendig oder doch der lebendigen inneren Vermittlung nach vorhanden sein; denn im Gegentheile könnte man beides nicht von ihm prädiciren.

Die Eigenschaft hat daher eine subjective und objective Seite; denn nach der subjectiven Seite steht sie auf der zweiten Erkenntnißstufe und ist eine Nachbildung der Sache. Nach der objectiven Seite ist aber die Eigenschaft eine dem Objecte immanente Bestimmtheit und Formation. So ist dem Glase die Härte und Durchsichtigkeit eigen, und sie kommt nicht von dem Denken, sondern ist vor ihm vorhanden.

Diese objective Bestimmtheit ist aber die Sache selbst und ihr nicht äußerlich, wie die Härte und Durchsichtigkeit nicht äußerlich oder später ist als das Glas. Der Gegensatz zwischen Sache und Eigenschaft ist kein realer, sondern nur idealer; denn in der Wirklichkeit und Anschauung sind sie nicht wie zwei Dinge verknüpft.

Daher ist der Gegensatz von Sache und Eigenschaft, wie von dem Ganzen und den Theilen ein idealer, logischer, wenn auch objectiv-logischer, rationaler oder mentaler (rationis ratiocinatae). Dagegen sind alle Eigenschaften mit der Sache identisch und nicht Atome oder Stücke nach der Aristotelischen Substanzlehre. Der Gegensatz zwischen den Einzelneigenschaften, wie zwischen Erkennen und Wollen, ist ein objectiver und realer, eine Wahrheit, die von der Einsicht, wie diese Eigenschaften vermittelt sind, unabhängig ist. Endlich ist der Gegensatz von den Eigenschaftsstufen ein objectiv-formaler, wie zwischen Erkennen und Wollen auf einer, und zwischen der Freiheit auf der andern Seite, weil aus der Durchdringung von Erkennen und Wollen die Freiheit hervorgeht. Ebenso ist die Wahrheit und Liebe ein formales Attribut im Gegensatz zum Erkennen und Wollen. Aber dieser objectiv-formale Gegensatz ist verschieden von dem logisch-formalen; denn die Definition, daß z. B. der Geist ein selbstmächtiges Wesen sei, setzt Erkennen und Wollen voraus, wie das objective Sein und ist eine

Ausbildung des Erkennens, wie die Güte eine Ausformung des persönlichen Willens ist. (Vgl. das Nähere 280.)

62. Diese Unterscheidungen werden klarer, wenn wir sie mit der Lehre der Scholastiker vergleichen.

Es wird aber der Unterschied [1]) als Negation der Identität gefaßt und in den realen oder entitativen, wesenhaften und in den mentalen oder rationalen eingetheilt. Der reale Unterschied besteht zwischen Objecten, die nicht dieselbe Wesenheit haben, wie Leib und Seele. Allein diese Bestimmung genügt nicht, da zwei Individuen, wie zwei Menschen, wohl dieselbe Wesenheit haben, aber doch real unterschieden sind. Der rationale Unterschied liegt nicht zunächst in der Sache, sondern in dem Denken und in der Auffassung der Objecte.

---

[1]) Antoine de Deo uno c. 3. a. 1. §. 1. I. Distinctio est negatio identitatis, unde ea distinguuntur, quae non sunt idem. Dividitur in realem seu entitativam et mentalem seu rationis.

Distinctio realis est negatio identitatis in re seu entitate; unde ea distinguuntur realiter entitative, quae non sunt idem in entitate, seu quae non habent eandem entitatem, ut corpus et anima. Distinctio mentalis (quae dicitur etiam distinctio rationis et logica), est ea, quae fit a mente et est negatio identitalis in conceptu seu est diversitas conceptuum, unde illa dicuntur distingui mentaliter, seu ratione et logice, quae non sunt idem in conceptu seu quae non habent eundem conceptum, sed habent diversos conceptus.

II. Distinctio rationis seu logica duplex est, nempe rationis ratiocinantis et rationis ratiocinatae. Distinctio rationis ratiocinantis est ea, cujus fundamentum non est in re, sed duntaxat in intellectu ac proinde est diversitas conceptuum, cujus fundamentum est a solo intellectu diversimode concipiente. Talis est distinctio inter Petrum sumptum ut est subjectum propositionis, et eundem Petrum sumptum, ut et praedicatum propositionis; nam horum Petri conceptuum diversitas non habet fundamentum in ipso Petro, sed solum in propositionibus intellectus, in quarum una aliquid praedicavit de Petro et in alia praedicavit Petrum de aliquo, ut patet in his conceptibus: Petrus est animal, aliquod animal est Petrus.

Distinctio rationis ratiocinatae est ea, cujus fundamentum est in re et extra intellectum; ac proinde est diversitas conceptuum, cujus fundamentum est aliquid extra intellectum et distinctum a conceptibus nostris. Talis est distinctio inter animalitatem et rationalitatem Petri; nam conceptus animalitatis Petri repraesentat entitatem Petri, ut principium sensationis, conceptus vero rationalitatis ejusdem Petri repraesentat entitatem Petri ut principium ratiociniorum. Fundamentum autem proximum illorum diversorum conceptuum sunt diversae operationes Petri, nempe sensationes et ratiocinationes ab eo producibiles, quae sunt aliquid extra intellectum concipientis et distinctum ab ejus conceptibus.

III. Distinctio rationis ratiocinatae dicitur etiam distinctio virtualis, quae est rei simplicis aequivalentia multis virtutibus et perfectionibus realiter distinctis relate ad diversos effectus seu operationes producendum et diversos conceptus terminandos. —

IV. Distinctio virtualis duplex distinguitur, intrinseca scilicet et extrinseca. Intrinseca dicitur, cujus fundamentum est intrinsecum seu identificatum rei diverso modo conceptae; extrinsecum, cujus fundamentum est extrinsecum seu ab ea realiter

Der letzte, der rationale Unterschied, wird wiederum zweigetheilt in den rationis ratiocinantis und in den rationis ratiocinatae; den ersteren kann man den rein logischen oder subjectivlogischen, den zweiten den objectivlogischen Unterschied nennen. Ersterer wird als der Unterschied, der in der Sache kein Fundament hat, letzterer, als der, welcher ein solches hat, bestimmt (280).

Der objectivrationale heißt auch der virtuale, weil er nur der Kraft nach (virtute) in der Sache liegt, und ist ein innerer oder äußerer; ein innerer Unterschied, soferne das Fundament ein inneres ist, das verschieden gefaßt wird; ein äußerer, wenn die äußeren Erscheinungen das Fundament sind, wie das Leben und Denken bei Petrus, weil beide Acte als reale Unterschiede irrig gefaßt werden.

Nach Vielen [1]) gibt es einen dreifachen realen Unterschied, einen großen und kleinen, sowie den formalen nach Duns Scotus. Der große besteht zwischen zwei Substanzen oder Personen, zwischen Leib und Seele, Petrus und Paulus, Vater und Sohn in der Gottheit; der kleine besteht zwischen der Substanz und ihrer Modification. Dagegen ist der formale Unterschied des Scotus vor allem Denken zwar vorhanden, aber doch nur in den Unterschieden der Universalien und Begriffsformen, z. B. der animalitas et rationalitas, gegründet. Ueber die objective Seite hat auch Scotus nichts festgestellt.

63. Fragen wir aber die geschichtliche Entwicklung, so erblicken wir verschiedene Lehren, erstens solche, welche offenbar häretisch sind und als solche verworfen wurden, und zweitens solche, welche zwar der

---

distinctum. Sic fundamentum proximum distinctionis inter animalitatem et rationalitatem Petri non est aliquid identificatum Petro diversimode concepto, sed tale fundamentum est diversa operatio Petri, nempe sensatio et ratiocinatio ab eo realiter (!) distincta. Hinc distingui virtualiter extrinsece est rem diverso modo concipi posse propter diversos effectus, quos producere potest vel diversa entia, quibus aequivalet. Qui diversi effectus seu operationes et quae entia diversa dicuntur connotata. Fundamentum tamen remotum est ipsa aequivalentia rei intrinseca, seu res ipsa, quatenus est una virtus simplex multis realiter distinctis virtutibus seu facultatibus aequivalens.

[1]) Tournely de Deo qu. III. a. 2. Distinctio realis triplex vulgo admittitur, pro varia philosophorum ac theologorum sententia, nempe realis major, realis minor et realis formalis, quae Scotistica solet appellari. Distinctio realis major inter ea intercedit, quae vel a se invicem separantur, ut Petrus et Paulus, vel separari possunt, ut corpus et anima, subjectum et accidens (!), vel relative opponuntur, ut pater et filius. — Distinctio realis minor, quae dicitur modalis, est inter ea, quorum unum potest esse sine alio, sed non vice versa. Ita modus seu modificatio substantiae v. g. inflexio digiti non potest esse sine digito, sed digitus potest esse sine illa inflexione. — Distinctio realis formalis seu Scotistica est inter ea, quae tametsi unam et eamdem habeant existentiam, distinctis nihilominus habent ex natura sua rationes seu formalitates, quales v. g. in homine animalitas et rationalitas, in Deo justitia et misericordia.

Schule angehören, aber doch in ihrer Ausbildung der Kirchenlehre widersprechen.

Absolut irrig sind die realistische oder mechanische Compositionslehre, sowie die rein nominalistische oder mechanische Ansicht von der Einfachheit Gottes; denn nach jener sind z. B. die göttliche Natur und die drei Personen vier Theile, nach dieser schwinden die Personen zu blos verschiedenen Namen oder Wirkungen und Modificationen der einfachen Natur zusammen, was auch von den Attributen gilt.

Diese zwei Extreme [1]) treten auch in der Geschichte auf. Gilbertus Porretanus, Bischof von Pictavium und Zeitgenosse des heiligen Bernhard, lehrte, daß Natur und Person, und nach Vielen, daß auch die Attribute von der Natur real unterschieden seien. Die Genesis dieser Lehre wird gewöhnlich nicht angegeben; aber diese Ansicht ist offenbar nur eine Anwendung von der mechanischen Compositionslehre zwischen der Substanz und den Eigenschaften nach der Scholastik. Ist die Eigenschaft mit dem Accidenz identisch und das Accidenz ein Theil, der zur Substanz, wie das Kleid zum Leibe hinzutritt, so sind auch die göttlichen Attribute, in derselben Weise mit der göttlichen Wesenheit verbunden, von der Wesenheit real unterschieden. Demgemäß wird es klar, wie das Concil von Rheims die Lehre verdammt (44), welche Gilbert vorgetragen hatte, die Lehre nämlich: daß Gott durch die Gottheit Gott, durch die Weisheit weise sei, in dem Sinne, als wären Gott und Gottheit, wie der weise Gott und die Weisheit real und substanzial verschiedene Dinge. Dieselbe reale Unterscheidung zwischen Gott und seiner Thätigkeit lehrten Simeon und Palamas, Barlaam und Acindynus, griechische Mönche, welche davon, daß sie in einer ruhigen Körperstellung ein Licht zu sehen behaupteten, Hesychiasten heißen und

---

[1]) Monschein de Deo uno n. 99. Circa distinctionem praedicatorum duplex fuit error sibi e diametro oppositus. Nam aliqui contenderunt, inter illa dari distinctionem realem. Inter hos ab aliquibus numeratur Gilbertus Porretanus; 2. Athenagoras philosophus christianus, qui in oratione pro Christianis asseruit, bonitatem in Deo esse accidens et qualitatem. 3. Theodorus Mopsuestenus, qui bonitatem realiter a sapientia et utramque, uti etiam reliqua praedicata tam absoluta, quam relativa reipsa diversa esse contendit. 4. Graeci quidam monachi, Hesichastae dicti, quorum dux fuisse fertur Simeon et Gregorius Palamas. Horum doctrina erat, operationes seu energeias Dei et inter has etiam bonitatem, sapientiam etc., ab ejus substantia esse realiter distinctas et ab ea velut a causa profectas.

Nro. 100. In oppositum errorem inciderunt Aetius et ejus discipulus Eunomius, qui asserebant, attributa omnia, quae de Deo praedicantur, velut bonitatem, sapientiam et multo magis, quae in patre est, innascibilitatem seu rationem ingeniti, nullo modo, ne ratione quidem ab essentia distingui, sed tantum esse diversas voces et sonos.

Andere. Ihre Lehre wurde auf einem Concile von Constantinopel verurtheilt [1]).

In den entgegengesetzten Irrthum verfielen die Arianer Aëtius und Eunomius [2]), welche die allgemeinen und die den Personen eigenthümlichen Attribute selbst nicht dem Begriffe nach von der Natur unterschieden, um nach diesem Grundsatze behaupten zu können, daß der Sohn, weil er nicht ungezeugt ist, wie das göttliche Wesen, nicht Gott sei. Aber auch hier spielt die mechanische Ansicht von der Substanz eine Hauptrolle, nur nach der entgegengesetzten Richtung; denn die Substanz braucht nur als ohne alle Accidenzen bestehend, also als einfach und ohne alle Innerlichkeit, betrachtet zu werden, so folgt, daß die Dreipersönlichkeit und die Attribute dieser transscendenten Einfachheit nicht immanent und sie nicht selbst sind, also nur äußere Wirkungen und Modificationen oder nur Namen sein können.

64. Fragt man aber, was die Kirche hierüber lehrt, so ist ihre ausdrückliche und implicite Lehre zu unterscheiden. Denn ausdrücklich verwarf die Kirche (44) nur die realistische oder mechanische Zusammensetzung der göttlichen Wesenheit mit den drei Personen und Attributen, und behauptete damit indirect, daß, wie die drei Personen Gott und die göttliche Natur sind, in derselben Weise auch die göttlichen Attribute die Gottheit sind. Nun haben wir aber gesehen, daß die drei Personen,

---

1) Cfr. Petav. dogmata theol. de Deo Deique prop. I. c. 12 et 13.

2) Petav. l. c. cap. 8. I. In attributis proprietatibusque divinis, quae more intelligendi nostro ad essentiam adjungimus, nihil contemplationi nostrae prius occurrit, quam eorum et inter se et ab natura ipsa distinctio. In quo duo sunt extrema vitiosi erroris ei, qui recte sentire velit, peraeque vitanda. Alterum eorum, qui nihil, ne cogitatione quidem et intelligentia nostra; alterum, qui nimium, h. e. re ipsa, differre volunt cum a se invicem proprietates istas, tum ab natura et essentia.

Primus in Aetio Eunomioque notatus ac damnatus est a patribus, qui ambo attributa omnia, quae de Deo praedicantur, velut bonitatem, sapientiam, potentiam, ac multo magis, quae in personis relativa sunt, ut *ἀγεννησίαν* in Patre, nullo prorsus modo discrepare putabant ab essentia ac ne cogitatione quidem, quam *ἐπίνοιαν* vel *ἔννοιαν* Graeci nominant; quin ipsiusmet essentiae notionem esse bonitatis notionem aut sapientiae aut proprietatum caeterarum, praesertim, ut dixi, relativarum quae sunt *ὑποστατικαὶ* Patris, ut eo ipso Filium a verae propriaeque communione divinitatis excluderent, quod utique *ἀγεννησίᾳ* careret, quam ipsam volebant esse divinitatem et essentiam. Quippe simplicem esse uatura divinitatem ajebant, expertemque compositionis et partium, ut quidquid inest ipsi ac de eo dicitur, ab ejus natura differre non possit, ne ex hoc et natura componi aliquid in Deo putetur. — III. Huic penitus est aliorum opposita ratio, qui cum ab essentia, tum a se invicem reipsa, differre proprietates et attributa sentiunt, h. e. non sola cogitatione et *ἐπινοίᾳ*, sed ex rei natura et citra mentis intelligentiam. In quo trita et pervagata est apud Scholasticos Gilberti Porretani Episcopi Pictaviensis opinio, de qua tamen minime inter se consentiunt. —

die das göttliche Wesen sind, untereinander nicht blos begrifflich sich unterscheiden; also können auch die Attribute, obwohl sie mit dem göttlichen Wesen identisch sind, untereinander nicht blos begrifflich oder durch einen virtualen Unterschied, der nur im Denken oder in der Wirkung liegt, sich unterscheiden.

Die Kirche verwirft (44) eben so sehr die mechanische Zusammensetzung, wie die mechanische oder atomistische Einfachheit, und daher gibt es zwei sichere Sätze: 1. Attribute und Wesen sind nur ideal; 2. die Attribute, welche mit dem Wesen identisch sind, sind untereinander, nicht blos ideal oder logisch unterschieden, sondern nach dem Verhältnisse, wie die drei Personen unterschieden sind, d. h. vor allem Denken, wenn auch nicht in gleichem Grade und in gleicher Form.

Daß die Attribute untereinander objectiv, aber nicht in gleich objectivem Grade unterschieden sind, erhellt aus einer näheren Erwägung einiger Attribute. So ist es gewiß, daß der Vater aus seiner Natur zeugt; also muß der Vater, obwohl nur Eine Person, doch Person oder agens, sodann Natur oder Selbstgrund, und endlich der Act, wodurch gezeugt wird, sein. Diese drei Sachmomente sind der Eine Vater, nicht Elemente oder Organe, sondern actuale Bestimmtheiten, die der Vater selbst sind, und zwar vor aller Erkenntniß, welche nur die objective Bestimmtheit nachbildet. Daher sind diese Formen nicht Grundformen, nicht Organe, weder centrale, noch peripherische, sondern mit dem Objecte gesetzte Formen oder Modi.

Ebenso ist das Erkennen, Wollen und Ausführen vor allem Denken unterschieden; im Gegentheile muß Gott mit demselben Acte, wodurch er erkennt, das Erkannte thun und wollen; oder der freie Act der Weltschöpfung fällt mit dem der Erkenntniß der Welt zusammen. Besteht kein objectiver Unterschied zwischen dem Erkennen und dem Lieben, so sind Erkennen und Lieben identisch und der Sohn und heilige Geist fallen zusammen, wenn sie durch das Erkennen und Lieben ausgehen.

65. Nachdem wir die Kirchenlehre und die offenbar häretischen Meinungen besprochen haben, sind weiter die vorliegenden Schulansichten zu prüfen. Zunächst ist es die Lehre des Duns Scotus [1]), welcher den von ihm sogenannten formalen Unterschied der Attribute unter sich

---

[1]) In lib. sent. I. dist. g. qu. 4. Ad quaestionem respondeo et dico, quod inter perfectiones essentiales non est tantum differentia rationis, hoc est, diversorum modorum concipiendi idem objectum formale. Talis namque distinctio est inter sapiens et sapientiam et utique major inter sapientiam et veritatem, nec est ibi tantum distinctio objectorum formalium in intellectu, quia, ut argutum est prius, illa nunquam est in cognitione intuitiva, nisi sit in objecto intuitive cognito. Ista etiam duo membra probantur per rationes factas contra praecedentem opinionem.

Est ergo ibi distinctio *tertia praecedens intellectum omni modo*. Et est ista,

und vom Wesen vor jedem Denkacte behauptet und dem identischen Verhältnisse entgegensetzt. Weisheit und Güte findet der Geist im Objecte vor und er macht sie nicht, sondern er bildet nur die Eigenschaft oder den Satz, welcher dieses objective Verhältniß ausdrückt. Weisheit und Güte schließen sich aber begrifflich nicht ein, weil die Definition der Weisheit, das Wesen, nicht von der Güte prädicirt oder keine Eigenschaft ein Genus zur anderen, als ihrer Art ist.

Scotus läßt sich also von der Wirklichkeit und natürlichen Erkenntniß, die nie täuschen, leiten, während die Theologen, welche von dem unbestimmten Begriffe der Einfachheit ausgehen, die Wirklichkeit und natürliche Erkenntniß gegen sich haben. Scotus [1]) widerlegt diesen Einwurf, daß eine objective Unterschiedenheit gegen die Einfachheit

---

quod sapientia est in re ex natura rei et bonitas est in re ex natura rei. *Sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re*, quod probatur, quia si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi. Infinitas enim non destruit formaliter rationem illius, cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum, et ita si non includit formaliter, ut in communi, rec ut infinitum. Quia autem non includat formaliter, ut in communi, hoc declaro, quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si diffinitio includentis assignaretur inclusum, esset diffinitio vel pars diffinitionis. Sicut autem diffinitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se, ita nec infinita infinitam. Est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis, in quantum earum essent distinctae diffinitiones, si essent diffinibiles. Diffinitio autem non tantum indicat rationem causatam ab intellectu, sed quidditatem rei, ergo non est identitas formalis ex parte rei. Et intelligo sic, quia intellectus componens istam: sapientia non est bonitas formaliter, non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in objecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus. Et istud argumentum de non formali identitate dixerunt antiqui doctores, ponentes in divinis aliquam esse praedicationem veram per identitatem, quae tamen non esset formalis, ita *concedo, per identitatem veritatem esse bonitatem in re, non tamen formaliter veritatem esse bonitatem.*

[1]) L. c.: Ista autem non identitas formalis stat cum simplicitate Dei, quia hanc differentiam necesse est ponere inter essentiam et proprietatem. Et tamen propter hoc non ponitur compositio in persona; similiter ista distinctio formalis ponitur inter duas proprietates in patre, inter innascibilitatem scilicet et paternitatem, quae sec. August. 5. de trin. c. 6 non sunt eadem proprietas, quia non est eo pater, quo ingenitus; ergo si in una persona possunt esse duae proprietates sine compositione, multo magis vel saltem aequaliter possunt esse plures perfectiones essentiales in Deo, non formaliter eaedem, sine compositione, quia illae proprietates in patre non sunt formaliter infinitae. Essentiales autem perfectiones sunt infinitae formaliter, ergo quaelibet eadem cuilibet.

Similiter August. contra Maximinum: si potes Deum patrem concedere simplicem et tamen esse sapientem, bonum, et numerat ibi multas tales perfectiones; quanto magis unus Deus potest esse simplex et tamen trinitas; ita, quod tres personae non sunt partes unius Dei. Arguit enim ibi, quod si in eodem sine compositione et

verstoße, durch die Hinweisung auf die Trinitätslehre, wornach drei unterschiedene Personen die Eine Substanz Gottes sind, und beruft sich zugleich auf die Väter.

Die Einwendungen der Nominalisten und Thomisten gegen diese Lehre von dem formalen Unterschiede der Attribute stützen sich auf das Prinzip von der Einfachheit Gottes, welche, wie gezeigt wurde, nur eine mechanische ist und der Kirchenlehre widerspricht.

Aber so begründet diese Lehre ist, was den Unterschied der Attribute unter sich anlangt, so unwahr ist sie, was den Unterschied der Attribute von dem Wesen betrifft; denn das Wesen steht mit den Attributen nicht auf gleicher Stufe, sondern unter ihnen, wie die Definitionen über ihnen. Wenn daher Scotus selbst davon spricht, daß die Wesenheit der Definition von dem einen Attribute nicht mit der von dem anderen zusammenfällt und zusammenfallen darf, so widerspricht er sich selbst, wenn er einen objectiven Unterschied zwischen den Attributen und der Gottheit ansetzt; denn wenn die Eigenschaft auch nicht das Wesen in jeder Beziehung ist, so ist sie es doch nach der Sache (278).

66. Ganz verschieden von der Scotistischen Schullehre ist die des heiligen Thomas, welcher keinen objectiven Unterschied vor dem Erkennen, sondern nur einen objectivrationalen, wie zwischen Allgemeinem und Einzelnem annimmt.

Erstens lehrt Thomas [1]), daß der Geist Gott erkennt nach dem Verhältnisse Gottes zur Creatur und aus der Creatur, also in vielen Eigenschaften, die sich in der Creatur darstellen, obwohl ihnen nur das einfache Sein entspricht; denn wie Gott Einer und der Geschöpfe viele, so ist Gott einfach und der Attribute sind viele. Daraus ersieht man, daß die Attribute in Gott nicht objectiv enthalten sind, also nicht

---

partialitate possunt esse multae perfectiones simpliciter, ergo multo magis possunt esse tres personae in deitate sine compositione et partialitate. Quod argumentum esset istud, si attributa tantum differrent per relationes rationis et personae distinguerentur realiter? Non enim sequitur, si relationes rationis non faciunt compositionem in aliquo, ergo nec relationes reales.

[1]) I. qu. 13. a. 4. Ratio, quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, quae quidem perfectiones in Deo praeexistunt unite et simpliciter, in creaturis vero recipiuntur divise et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfecte intellectum. Et ideo nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen quia *significant eam sub rationibus multis et* diversis, non sunt synonyma.

formaliter et eminenter zusammen, sondern nur in einem Aequivalent, das eigenschaftslos ist, also in einer negativ eminenten Kraft.

Dieses Aequivalent begründet den sogenannten virtualen Unterschied, der mit Recht der causative genannt wird, weil Gott nämlich der Kraft (virtute) und Ursache nach, nicht in Wirklichkeit weise und gut, ist, sondern so, wie eine ungleichartige Ursache, also die Sonne, ganz ungleiche Wirkungen hervorbringt. Es sind diese Wirkungen nicht der ganz verschiedenen Ursache inhärirend, wie das Haus nicht die Eigenschaften des Baumeisters besitzt. Diese Lehre, die Thomas [1]) klar ausspricht, hebt er selbst wiederum auf, indem er sagt [2]), daß der Satz: Gott ist gut, nicht heißt, Gott verursacht die Güte, sondern daß er gut ist, aber in einer höheren Weise. Aber diese höhere Weise ist keine inclusive, sondern exclusive, wie der Baumeister nicht darum hoch ist, weil er ein hohes Haus baut, und daher verursacht Gott erst das ganz, was der niederen Sphäre zukommt.

Es begreift sich von selbst, daß diese Lehre nach allen Seiten hin unhaltbar ist; denn Gott wäre darnach nicht wesenhaft erkennend und wollend, weise und gütig, sondern nur wegen der Kraft, womit er diese Eigenschaften erzeugt oder welche ihnen gleichkommt. Aehnlich ist die Lehre Schleiermachers, der sagt [3]): „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, können nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, son=

---

[1]) S. ph. I. 31. Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus, sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur. Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole; virtus autem hujusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret. Ex hoc igitur sol calidus dicitur, non solum, quia calorem facit, sed *quia virtus, per quam hoc facit, est aliquid conforme* calori. Per eamdem autem virtutem, per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sicut calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem, ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam ejus virtutem attribui est necesse; quae quidem virtus non est aliud a sua essentia, quum ei nihil accidere possit. Sic igitur sapiens Deus dicitur, non solum secundum hoc, quod sapientiam efficit, sed quia secundum hoc, quod sapientes sumus, virtutem ejus, quae sapientes nos facit, aliquatenus imitemur.

[2]) I. qu. 13. a. 3: Alii vero dicunt, quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata, ut cum dicimus: Deus est bonus, sit sensus: Deus est causa bonitatis in rebus; et eadem ratio est in aliis. — Cum dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus, sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit.

[3]) Glaubenslehre, I. §. 64 erste Auflage.

dern nur etwas Besonderes in der Art, wie wir unser absolutes Abhängigkeitsgefühl auf Gott beziehen."

67. Wir müssen noch die nominalistische Lehre besprechen und mit jener der Thomisten vergleichen.

Erstere Lehre stützt sich gleichfalls nur auf das Außenverhältniß, wie die der Thomisten, welche ein fundamentum in re und eine virtus annehmen. Die Nominalisten leugnen nicht die objective Bedeutung und den begrifflichen Unterschied der göttlichen Attribute an sich; aber darum ist ihre Ansicht eine nominalistische, weil sie die Inhärenz der vielen und objectiv unterschiedenen Attribute in Gott leugnen. Dieses aber ist auch bei den Thomisten der Fall.

Auch die Erklärung der Nominalisten [1]) und Thomisten stimmt in der Hauptsache überein, daß nämlich nur die verschiedene Beziehung der einfachen Natur Gottes auf vielfache Erscheinungen und Wirkungen die vielen Attribute erzeuge. Die Nominalisten leugnen nicht, daß Gottes Einfachheit der Grund oder das Fundament ist; aber sie sagen, daß die Vielheit nicht am Wesen Gottes, sondern in den Wirkungen nach Außen hervortritt. Aber die Thomisten lehren ja geradeso, daß nur in der Wirkung eine Vielheit ist, keineswegs am Wesen, weßhalb die Nominalisten die Sache richtiger, als die Thomisten bezeichnen. Letztere hätten Recht gegen die Nominalisten, wenn sie beweisen könnten, daß wegen der vielen Wirkungen auch das Wirkende das Fundament wäre, wovon die Eigenschaften der Wirkungen prädicirt werden könnten. Aber es ist unmöglich, Gott weise oder gütig zu nennen, wenn er nicht an sich beides ist vor aller äußeren Darstellung.

Daher sind die Lehren der Nominalisten und Thomisten dem Wesen nach identisch und gleich sehr zu verwerfen, weil darnach Gott diese Attribute nicht wahrhaft zukommen können und Gott als abstract und mechanisch einfaches Wesen gar nicht bestimmt und erkannt werden kann, indem er über alle diese Unterscheidungen hinausragt. Auch würde folgen, daß selbst die drei Personen, wenn sie virtualiter von

---

[1]) Monschein de Deo uno n. 100. Nominales quoque duce Ochamo et Gregorio Ariminensi contendunt, attributa nec ab essentia nec ab invicem per intellectum distingui, sed solum nominaliter ex diversa connotatione et respectu essentiae divinae ad creaturas, ita ut eadem omnino essentia divina connotando miseriam sublevandam dicatur misericordia, connotando veritates certo et clare cognoscendas dicatur sapientia etc. —

Tournely l. c. a. II. Nominales omni penitus rejecta distinctione etiam rationis inter attributa absoluta et essentiam divinam varia dumtaxat admittunt nomina, eandem omnino rem sub eadem intrinseca formalitate significantia. Addunt nihilominus Gregorius et Major, licet attributa in seipsis non distinguantur per mentem, distingui tamen aliquo modo ratione connotati, h. e. ratione effectus, quem aliquo modo respiciunt. —

dem Wesen sich unterscheiden, wie die Weisheit und Barmherzigkeit, nur Wirkungen von dieser höchst einfachen virtus Gottes wären, was offenbar häretisch ist.

III.

Von dem Formalmomente oder der Gliederung der göttlichen Attribute.

§. 16.

68. Aus dem ersten und zweiten Momente der göttlichen Attribute resultirt die Entwicklung dieser Attribute; denn als Wesensbestimmungen Gottes müssen sie den Typus des urbildlichen Lebens an sich tragen und daher gegliedert und lebensvoll geordnet sein.

Es wird aber das dreipersönliche Urleben als das Object, das näher bestimmt werden soll, vorausgesetzt. Die eigenschaftliche Bestimmung bezieht sich also nicht auf die Dreipersönlichkeit im Speciellen, sondern im Ganzen, wie sie die Eine und höchste Substanz begründet. Daher ist die Dreipersönlichkeit, als das Urleben gefaßt, das nächste Object, welches die Intelligenz näher zu entwickeln hat.

Jede Entwicklung ist eine organische Nachbildung und Einzelnbestimmung. Sie ist eine Nachbildung, weil sie der Form nach später ist, als die Grunderkenntniß, und eine organische Nachbildung, weil sie als eine lebensvolle Entwicklung den Typus der lebendigen Ausbildung befolgt, also in der Weise sich vollzieht, daß das ganze Leben nach einem Gliede vorherrschend zur Ausbildung gelangt, weil keine gleichmäßige Ausbildung möglich ist. Darum ist diese Nachbildung auch eine Einzelnbildung, weil in der successiven Ausgestaltung immer nur Einzelnes sich äußern kann, bis der ganze Kreis geschlossen ist.

Es müssen also in dem dreipersönlichen Urleben die Momente und Elemente enthalten sein, welche näher entwickelt werden müssen. Dieser Momente gibt es aber drei; erstens das unterscheidende Moment, wodurch Gott sich als Leben vor jedem anderen auszeichnet; zweitens die allgemeinen Momente, die im Leben liegen, sowie drittens die Vermittlung und den Stufengang, der aus dem allgemeinen und besonderen Merkmale hervortritt.

69. Das erste Moment bezieht sich auf das Unterscheidungsmerkmal, welches in dem Grundbegriffe Gottes als des Urlebens liegt.

Dieses Merkmal bezeichnet die Vorsilbe Ur und All, wie in Ursein, in Allmacht und Urkraft, und das Unendlich- oder Absolutsein, die Absolutheit und Unendlichkeit u. s. w. Die Urmacht und Allmacht, wie die unendliche oder absolute Macht sind der Sache nach ganz identisch. In dem Ursein liegt nicht blos das Erste nach der Zeit, sondern auch nach der Natur, wie in der Urmacht und Allmacht nicht blos das

extensive oder äußere, sondern auch das intensive Moment, als die höchste Vollkommenheit oder Unendlichkeit liegt. Nur darf man die Allmacht nicht so weit ausdehnen, daß die Creaturthätigkeit verschwindet. Gott eignet die Urbildlichkeit in der Macht, wie im Sein.

Nur der Begriff des Unendlichen ist hier näher zu bestimmen, welcher aber abstract, oder in seiner Beziehung auf jedes Einzelnattribut, gefaßt werden muß. Es handelt sich hier also nicht um das unendliche Wesen, die unendliche Person, sondern um die Unendlichkeit, mag sie sich auf das Wesen oder eine Thätigkeit beziehen.

Das Unendliche, welches sich auf das ganze Leben Gottes bezieht, ist, wie der Name sagt, das Schrankenlose oder Unbeschränkte nach der Wirklichkeit, nicht blos nach der Möglichkeit, in welch' letzterem Sinne man von einer unendlichen, d. h. nie sich endenden Zahl spricht; denn diese Unendlichkeit ist keine positive, sondern nur eine negative und aus der Beschränktheit hervorgehende.

Wohl ist, wie der heilige Thomas[1]) lehrt, das Unendliche nach dem Begriffe der Größe bestimmt, woraus keineswegs folgt, daß auch der Inhalt nur eine solche Unendlichkeit, wie die mathematische Größe zulasse. Gott ist z. B. unendlich mächtig, nicht weil er Unendliches vermag, oder im Wirken sich nie erschöpft, sondern weil das Wesen oder die Eigenschaft seiner Macht das seiner Natur nach Höchste vermag. In derselben Weise ist Gott gütig und barmherzig, so daß hier die Unendlichkeit sich auf das Innere, nicht auf die äußere Ausdehnung bezieht.

Aber diese wesenhafte Unendlichkeit begründet Thomas[2]) anderswo dadurch, daß Gott als reine Form von keiner Materie begrenzt und

---

1) S. ph. I. c. 43. Quum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, quum ostensum sit, solum unum Deum esse nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, quum ostensum sit, eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare, an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum conveniat.

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur, scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum, quo in eo sua albedo completur. Horum etiam magnitudinem una aliam consequitur; nam ex hoc ipso, quod aliquid in actu est, activum est. Secundum igitur modum, quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur, res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis. Nam et Augustinus (de trinit. 6, 9) dicit: Quod in his, quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse.

2) I. qu. 7. a. 1. Considerandum est igitur, quod infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum; finitur autem quodammodo et materia per formam et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam

verendlicht ist. In diesem Zusammenhange ist das logisch und real Unendliche, wie das extensiv Unendliche vermengt; denn nicht die Materie allein verendlicht und individualisirt, sondern jedes körperliche Wesen ist individual und ein bestimmtes, weßhalb auch Gott an sich ein individuales und bestimmtes Wesen ist. Aber diese Bestimmtheit ist nicht die reale Endlichkeit, die erst entsteht, wenn das bestimmte Wesen etwas nur in relativer Weise ist.

Sonach kennt Thomas nur das abstract Unendliche, die Idee und Form, allgemein gedacht, weßhalb er sagt [1]), daß die Weiße, wenn sie nicht in eine Materie aufgenommen oder wenn sie abgesondert würde, unendlich wäre. Die Weiße ist aber ein Abstractum, eine Aristotelische Form; denn das Weiße ist das Concretum, das aus Materie und Form bestehend gedacht wird. Abstract und an sich gedacht ist das Weiße die Weiße, und als solche abstract unendlich, oder unbestimmt, nur allgemein. Solche abstracte Unendlichkeiten lassen sich zahllose bilden; aber eine Frage ist es, wie diese Ansichheiten selbst wieder unter sich vermittelt sind, weßhalb es unphilosophisch ist, das Verfahren, wornach

---

recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habens rationem perfecti.

Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

[1]) L. c. Ad 3 d., quod ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo; sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso, quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto. — Das Infinitesimalverfahren A. Gratry's, Priesters des neu errichteten Oratoriums in Frankreich, ist dasselbe. Er sagt (Erkenntniß Gottes, übersetzt, Regensburg 1858) S. 462: „Infinitesimalmethode nenne ich jene Fundamentalbewegung des vernünftigen Lebens, jenen Act der Vernunft auf ihrer höchsten Stufe, der sich von jedem gegebenen Endlichen, dessen Schranke er aufhebt und dessen Wesen er festhält, zum Unendlichen, zum thatsächlichen Quell und ewigen Urbild des wahrgenommenen Endlichen aufschwingt, — der aus den wahrgenommenen schwachen Spuren die wirkliche, unendliche Existenz des Seins, der Schönheit, der Macht und der Güte in ganzer Fülle behauptet; — der beim Gewahren des Seins, des Lebens und seiner Schranken sagt: Nehmet diese Schranken hinweg und ein unendliches, in wirklicher und unendlicher Weise lebendes Wesen steht da; — der sagt: Ich erkenne etwas, folglich existirt eine unendliche Intelligenz; ich liebe, folglich existirt eine unendliche Liebe; ich sehe den begrenzten Raum, die flüchtige Zeit, folglich gibt es eine unendliche Größe und eine Ewigkeit u. s. w."

man von dem Wahren, Guten und Schönen auf ein unendlich Wahres, Gutes und Schönes schließt, eine Methode oder Theorie zu nennen, ohne daß prinzipial das Verhältniß zwischen der Einheit und Vielheit, den vielen Ansichheiten und dem Urleben vermittelt wird.

Die Nachthomistischen Scholastiker stellten die verschiedensten Ansichten über den Begriff der göttlichen Unendlichkeit auf, und es fehlte selbst nicht an solchen [1]), welche lehrten, man könne keinen evidenten Beweis hiefür führen.

Die Unendlichkeit oder Schrankenlosigkeit ist zwar dem Namen nach negativ, aber der Sache nach positiv, nämlich die Absolutheit oder höchste Vollkommenheit, welche nicht mit den Vollkommenheiten, die man Eigenschaften nennt, zusammenfällt, sondern die höchste Form und Stufe dieser Eigenschaften ausdrückt.

70. Zweitens müssen die allgemeinen Prinzipien und Merkmale, welche in dem Grundbegriffe liegen, entwickelt werden.

Der Grundbegriff: Urleben, enthält den allgemeinen Begriff: Leben, das vom unendlichen und endlichen prädicirt wird. Das Leben ist aber concret zu fassen als die lebendige Substanz und in dieser Weise näher eigenschaftlich oder noologisch, nicht ontologisch zu bestimmen, weil die ontologische Bestimmung zwar die Substanz vollkommen bestimmt, aber unserem Zwecke nicht entspricht.

Es handelt sich hier um eine Nachbildung oder Nachbestimmung der lebendigen Substanz und so kann man allerdings auch sagen, daß der ontologische Begriff vorausgesetzt wird. Jede Nachbestimmung ist eine Betrachtung des Ganzen nach einer Seite, so also, daß zwar die ganze Substanz erkannt, aber in jedem Momente nicht ganz, sondern

---

[1]) Lallemandet de Deo uno disp. 5. p. 68. Decisio. Licet nulla ratio demonstrativa adduci queat, evidenter convincens Deum esse infinitum in entitate, essentia et in vigore; attamen quaedam ex relatis rationibus valde id naturaliter persuadent, praesertim illa, quae petitur ex eo, quod Deus sit ens a se, et proinde, quod habeat omnem entitatem possibilem, h. e. illimitatam, proindeque infinitam; deinde illa ratio Scoti est satis apparens: Infinitas est quaedam perfectio, infinitas autem non repugnat Deo, quia non repugnat rationi entis neque ratione talis entis; ergo cum non appareat repugnare, debet ipsi Deo concedi. Ad hanc alludit ratio Ariminensis sic probans, quod quilibet sequendo rationem naturalem debet ponere aut saltem non negare, quod est aliqua res infiniti vigoris intensive, quia aliqua sunt naturaliter concedenda esse simpliciter possibilia vel saltem non neganda esse possibilia, quae non possunt poni et sciuntur etiam non posse poni inesse, nisi per virtutem infinitam intensive; ergo vel est concedendum talem esse virtutem in rerum natura vel saltem non negandum id esse possibile. Consequentia patet, quia nunquam consequens est negandum, nisi antecedens, ad quod scitur illud consequens, sit negandum. —

Rationes itaque praedictae maximam praeseferunt probabilitatem; non existimo tamen, quod ita evidenter convincant atque eae, quibus probari solet Dei existentia. —

nur theilweise erkannt wird. Alle Momente zusammen bestimmen erst die ganze Substanz vollkommen.

Nun erscheint aber die lebendige Substanz für die Erkenntnißentwicklung zuerst als ein Seiendes und Wirkliches, als eine reale Einheit, sodann als ein Thun und Sichgestalten, als eine selbstthätige Einheit und endlich als eine innere und äußere Einheitsbeziehung. Dieses sind also die drei actualen Momente, nämlich das Sein als etwas Realeinheitliches, das Thun und Gestalten oder Formen und endlich die Beziehung und Relation, wodurch die Substanz vollkommen umschrieben ist.

Besteht die lebendige Substanz aus drei Centralorganen, so entspricht dem Seinsorgane das erste Moment, dem Formorgane und dem Mittelorgane dagegen das zweite und dritte. Dieselben drei Momente spricht der Weltapostel [1]) in den Worten aus: daß wir in Gott leben, uns bewegen und sind. Denn das Leben spricht die Aeußerung und Einheit der Substanz aus: Wir leben, d. h. athmen und äußern das Leben, aber in Gott. Die Bewegung drückt jede selbstige Thätigkeit aus; aber damit ist noch nicht Alles erschöpft. Denn das Sein ist das Ganze, die lebendige Substanz und nicht blos lebend und bewegend, sondern dem ganzen Sein nach sind wir in dem unermeßlichen Wesen Gottes.

71. Aus der Einheit des Unterscheidungsmerkmales und der allgemeinen Momente, die in jedem Leben enthalten sind, resultiren endlich die Stufen und Klassen der Eigenschaften.

Es wurden (54) drei Grundformen oder Definitionen von Gott entwickelt, nämlich Gott als Urleben, als Urpersönlichkeit und als Urvermittlung. Diese Dreizahl ergibt sich als Nachbildung von den drei in dem Leben enthaltenen Momenten; denn das Sein entspricht dem Urleben, die Form und das Thun der Urpersönlichkeit, wie der Bezug, die Relation, der Urvermittlung.

Diese Grundbegriffe enthalten also die allgemeinen Momente in sich und beschreiben damit eine Einheit; aber sie schließen auch das Unterscheidungsmerkmal, nämlich die Unendlichkeit oder Absolutheit in sich. Das Leben, absolut gedacht, ist Gott, wie das Thun, als absolute oder Urpersönlichkeit, und wie die Beziehung als Lebenssetzung oder Lebensvermittlung.

Nach diesen Momenten ist aber Gott zu fassen; denn er ist in sich höchst lebendig und sodann höchst persönlich, jedoch theilt er sich nach

1) Act. 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καί ἐσμεν. — Damit sind drei Beziehungen ausgesprochen, welche, allgemein gefaßt, jeder Substanz zukommen müssen. Wir nennen sie Sein oder reale Einheit, Thun und Selbstbewegung, sowie Seinbezug, Verhältniß der Substanz als lebendiger nach Innen und Außen.

Außen mit und ist in sich vollkommen einig. Die Relation nach Innen und Außen liegt darin bereits, daß Gott der Absolute und Unendliche ist, also nach Innen sowohl, als nach Außen diese Absolutheit besitzt. Es gibt aber eine potenziale und actuale Außenbeziehung. Nur die erste gehört zur Natur Gottes, aber die wirkliche Aeußerung, wie in der Schöpfung, geht über Gottes Wesen hinaus und gehört seiner freien Persönlichkeit an.

In der Definition der Attribute liegt es bereits, daß die freien Außenbezüge, wie die Schöpfung und Vorsehung, nicht zu den göttlichen Attributen gehören, weil sie nur der Potenz nach Gott zukommen, weßhalb es verkehrt ist, wenn Viele die Lehre von der Vorsehung, Prädestination zu den göttlichen Attributen rechnen.

72. Wenn die drei Entwicklungsstufen mit den drei allgemeinen Momenten in Verhältniß gebracht werden, so ergeben sich drei Klassen oder Stufen von Attributen mit je drei Attributen, die nach Sein, Formation und Relation sich ausgliedern.

Die Dreizahl liegt in den allgemeinen Momenten und in den Stufen und daraus entsteht die Neunzahl von Attributen, das ausgebildete System, welches in Gott urbildlich gegeben ist. Es gibt wohl noch mehre Einzelnattribute, aber diese sind untergeordneter Art und reihen sich daher an die neun Einzelnbestimmungen an, wie die Unveränderlichkeit an die Ewigkeit.

In den gewöhnlichen Eintheilungen vermißt man die Allgemeinheit und Einheit, außerdem daß die meisten Eintheilungsgründe ganz zu verwerfen sind.

Die Eintheilung in positive (*καταφατικὰ*) und negative (*ἀποφατικὰ, ἀφαιρετικὰ*), wie Allmacht und Unveränderlichkeit, ist grundlos, weil damit die Sache nicht berührt ist. So ist Ewigkeit dasselbe als die Unveränderlichkeit.

Die Eintheilung in absolute und relative, wie Ewigkeit und Weisheit, in ewige und geschaffene, in unmittheilbare und mittheilbare, ruht auf der falschen Ansicht von dem formalen und eminenten Enthaltensein; denn in Gott ist Alles absolut, auch die Erkenntniß. Daß aber bei dem einen Attribute Allweisheit und Weisheit, bei dem anderen Ewigkeit und Zeit als Gegensatz sich findet, liegt nur im Ausdrucke.

Die Eintheilung in natürliche (Allmacht) und moralische (Heiligkeit) ist zwar richtig, aber nicht universal. Sie ist einseitig, wie die in ruhende (quiescentia = *ἀνεργητικὰ*) und wirkende (operativa = *ἐνεργητικὰ*), wie Ewigkeit und Allmacht; denn nur Sein und Thun, nicht Ruhen und Thun, sind sachlich begründet, indem Gott nicht ruht, sondern immer, wenn auch nur im Innern wirkt.

Hier fehlt sämmtlich die Universalität, welche Einige anstreben,

indem sie die sogenannten ruhenden Attribute, die Viele metaphysische nennen, an die erste Stelle setzen und alle anderen unter die Intelligenz und den Willen bringen. Staudenmaier [1]) hat drei Grundbegriffe, die Aseität, die Causalität und Persönlichkeit, und faßt unter den ersten Gottes Unabhängigkeit, Nothwendigkeit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit u. s. w., also allgemeine und einzelne Attribute; unter die Causalität Gottes Allmacht und Allgegenwart, und unter die Persönlichkeit die übrigen zusammen.

Zweites Kapitel.

Von den einzelnen Attributen Gottes.

§. 17.

73. Die bisherigen Erörterungen betrafen das Ganze und das Allgemeine, das Wesen der göttlichen Eigenschaften, die wir aus der allgemeinen Gotteserkenntniß, nach dem Objecte und den Formen der menschlichen Erkenntniß einheitlich zu entwickeln hatten.

Da wir nun das ideale Wesen der göttlichen Attribute gewonnen haben, ist unsere nächste Aufgabe die, in den Inhalt und das Einzelne uns zu versenken und die Attribute selbst nach ihrer natürlichen Ordnung näher zu bestimmen. Das Idealmoment hat den Inhalt und die Prinzipien zu bestimmen, das Realmoment aber den Inhalt einzeln zu erörtern.

In dieser Einzelnbetrachtung gibt es Stufen, wenn man auf die Entwicklung sieht, und Glieder, wenn man den Zusammenhang betrachtet; denn in der Anschauung muß das Ganze und der Zusammenhang festgehalten, in der Reflexion aber die successive Einzelnbestimmung nach diesem organischen Verbande vorgenommen werden. Daher erhalten wir, weil jeder Organismus ein ternarer ist, drei Stufen und je drei Glieder, wie wir (72) bereits erklärt haben.

Erstes Glied.

Von der ersten Stufe der göttlichen Attribute. Von den Seinsattributen.

74. Die erste Stufe in der Entwicklung der göttlichen Attribute enthält die Attribute des Seins oder der wirklichen Substanz, welche als eigener Grund mit eigener Thätigkeit anzusehen ist.

Nicht das abstracte Sein, der Begriff, das Unbestimmte im idealen Sinne, sondern das concrete und wirkliche Sein, das existirende Leben

---

[1]) Die christliche Dogmatik, II. B. §. 41. S. 224.

ist das Object, welches näher zu erörtern ist; denn alle Bestimmungen beziehen sich zuletzt auf das, was überbegrifflich oder wirklich ist. Das Wirkliche kann aber eine Form und ein Zustand, wie das Böse, oder ein Theil, wie die Hand, wie endlich eine reale Einheit, die man Leben und Substanz nennt, sein. Diese reale Einheit oder das Leben ist der Allgemeinbegriff, der Gott und den Geschöpfen zukommt.

Die einzelnen Momente aber dieser realen Einheit sind die Substanzialität oder Einheit oder das Sein als Sein oder vorherrschend als Sein betrachtet; sodann als Form oder Thätigkeit, wie endlich als Bezug und Vermittlung zwischen Sein und Form. Bei der absoluten Substanz kommt auch die Beziehung nach Außen in Betracht, und so ergeben sich nach den drei allgemeinen Kategorien des Lebens die Unermeßlichkeit, die Ewigkeit und Allgegenwart Gottes mit den Nebenformen [1]).

I.

Von der Unermeßlichkeit Gottes.

§. 18.

75. Die göttliche Unermeßlichkeit ist das der Natur der Sache und Entwicklung nach erste Attribut; denn sie bezieht sich auf das göttliche Leben als ein Ganzes, als reale Einheit, welche nothwendig eine innere und äußere ist.

Sie ist daher die absolute oder unendliche Einheit des göttlichen Lebens, der höchsten Substanz; oder die Negation eines jeden Nebenbestehenden und jeder Juxtaposition.

Dieser Begriff ist nach den einzelnen Momenten zu erörtern. Erstens ist die Einheit als Genusmerkmal angegeben; denn jede Substanz ist eine reale (nicht ideale oder formale), d. h. lebendige Einheit. Sie ist ein unum, ein lebendiges Ganzes, das so lange existirt, als es geeint, eine lebendige Einheit ist [2]). Eine nur äußere Einheit ohne innere ist keine lebendige, sondern eine mechanische oder atomistische.

---

[1]) Petavius kennt eine Unermeßlichkeit nach Zeit und Raum; de Deo deique attr. l. III. c. 7, n. I. De aeternitate dixi, quae est aevi ac temporis immensitas. Huic comes adjungenda est immensitas altera, quae in spatio ac loco spectatur. — Aber eine unermeßliche Zeit, wie ein unermeßlicher Raum ist ein Wiederspruch, wobei übersehen, daß Zeit und Raum in Gott nicht formaliter enthalten, also keiner Steigerung fähig sind.

[2]) Boëtius de consol. l. III. prosa 11: Nostine — omne, quod est, tamdiu manere atque subsistere, quamdiu sit unum, sed interire atque dissolvi pariter, atque unum esse destiterit?

Wenn aber sodann die Absolutheit von dieser Einheit [1]) prädicirt wird, so wird sie von jedem endlichen Sein und Leben unterschieden. Die unendliche Einheit ist unermeßlich gegen die creatürliche Einheit. Unendlich und unermeßlich sind dem Ausdrucke nach identisch; denn in derselben Weise spricht man von der unendlichen Majestät und Größe, als von der unermeßlichen; aber absolut und im Unterschiede von der Ewigkeit gedacht ist die Unermeßlichkeit jenes Attribut, das sich auf die reale Einheit bezieht.

Unermeßlich ist das Maßlose, also bezogen auf die reale Einheit, das, was über jede davon unterschiedene Einheit hinausragt, damit in keine Berührung und in kein Verhältniß kommt. Wenn zwei gleiche Substanzen, zwei Geister, zwei Körper zusammengestellt werden, so lassen sie sich messen und bestimmen; denn ein Körper ist größer oder kleiner, ein Geist ist mehr oder weniger entwickelt. Aber der eine Körper schließt den andern räumlich aus, wie ein Geist den andern ausschließt. Beide sind daher beschränkt und begrenzt. Vergleicht man den Geist mit dem Leibe, so beschränkt oder begrenzt der Leib in keiner Weise den Geist; aber der Geist ist darum nur relativ, aber nicht absolut unumschränkt oder unermeßlich.

Erhebt man sich aber bis zu Gott, so ist er absolut maßlos und unbegrenzt; denn neben sich hat er kein anderes Wesen und unter und in sich hat er wohl endliche Wesen, welche ihn aber nicht begrenzen können. Der Ausdruck der Unermeßlichkeit ist von einem positiven nicht verschieden; denn die Einheit ist das Ganze, die endliche und absolute sind die Besonderungen, woraus man sieht, daß hier dasselbe Gesetz der Bestimmung, wie bei Allmacht, in Anwendung kommt.

Daraus ergibt sich zugleich, warum dieses Attribut das allererste ist und sein muß, weil es allen anderen zu Grunde liegt, obschon es davon begrifflich unterschieden ist. Thomas [2]) kennt dieses Attribut nicht, indem er die Unendlichkeit (infinitas), welche er wie das Vollkommene als das abstracte, ansichheitliche Sein faßt, vor der Allgegenwart abhandelt.

Man verwechsle mit dem Unendlichen (infinitum) nicht das Idealunendliche (indefinitum) und das mathematisch oder formal Unendliche (infinibile), das sich nie enden kann.

---

[1]) Wir sagen unendliche Wesenseinheit, nicht Unendlichkeit oder Unermeßlichkeit nach dem Raume, um die Vorstellung, als ob der Raum etwas Aeußeres sei, sowie alle Fragen über den Raum abzuschneiden, und ein das Grunddenkmal anzugeben.

[2]) I. qu. 7. Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus. — Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas, n. 96.

76. Es gibt nicht leicht ein Attribut, welches so ganz irrig bestimmt wurde, als die Unermeßlichkeit.

Die Unermeßlichkeit, welche nach dem Wortlaute die ungefaßte und unfaßbare Natur Gottes bezeichnet, wird nämlich als virtuale Allgegenwart Gottes von den Theologen[1]) bestimmt und somit mit dem, was begrifflich verschieden, wenn auch sachlich damit verbunden ist, verwechselt. Die Existenz Gottes in allen Räumen und Dingen folgt wohl daraus, daß Gottes Wesen kein Maß und keine Schranke in Bezug auf jedes andere Sein kennt und zuläßt; aber die unendliche und raumlose Existenzweise der göttlichen Wesenheit an sich ist begrifflich verschieden von dieser Existenzweise in den Dingen. Die Unermeßlichkeit ist daher auch nicht die virtuale, die Allgegenwart die actuale Existenzweise Gottes in allen Dingen; denn auch nach der Schöpfung ist Gottes Unermeßlichkeit begrifflich von seiner Allgegenwart unterschieden.

Es ist das Verhältniß beider Attribute also objectiv unterschieden, weil die Unermeßlichkeit, die unendliche Einheit Gottes kein Wechselbegriff zur Allgegenwart Gottes in den Dingen ist; denn allgegenwärtig ist Gott nicht blos in den Dingen, sei es virtual oder sei es actual, sondern auch in sich, und seine unendliche Existenzweise nach der Größe ist ein objectives, von jedem Sein im Endlichen unabhängiges Verhältniß. Weil Gott unermeßlich, ist er wohl auch in dem Endlichen, (aber ohne Bezug und realen Einfluß gedacht), woraus aber nicht folgt, daß die Unermeßlichkeit die Allgegenwart ist. So ist das Großsein oder Kleinsein einer endlichen Substanz etwas Anderes, als das Sein im Raume oder in einem Anderen.

77. Die göttliche Unermeßlichkeit verkündet die Kirche[2]) und die Schrift[3]), welche Gott groß und unbegrenzt, erhaben und unermeßlich

---

[1]) Tournely l. c. qu. 7. Immensitas, vi termini (!), est illimitata Dei rebus omnibus praesentia. Definiri seu describi potest immensitas Dei: virtualis substantiae divinae diffusio, per quam res omnes pervadit ac penetrat, iisque per sese ac intime adest tota absque ulla limitatione et termino. — Monschein l. c. n. 125. Immensitas Dei describi potest, quod sit aptitudo et exigentia, per quam Deus rebus per essentiam suam intime praesens sit absque ulla limitatione et termino. — Antoine, art. 5. n. 1. Immensitas est virtualis (!) quaedam extensio infinita, sive est perfectio absoluta aequivalens omnibus ubicationibus possibilibus, per quam substantia apta est existere simul in omnibus locis ac spatiis possibilibus in infinitum et in infinitis reipsa existeret, si re ipsa infinita extarent loca.

[1]) Concil. Lat. IV. c. 1. cfr. n. 13. — Symb. Athanasianum: — Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus.

[2]) Baruch. 3, 25: Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus. — Ps. 144, 2: Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis ejus non est finis.

nennt und lehrt, daß Gott groß und überaus zu preisen, und daß seiner Größe keine Grenze sei.

Gott heißt groß und erhaben, aber sogleich wird hinzugefügt, daß er hierin ohne Grenzen und unermeßlich ist. Daraus folgt erstens, daß die Unermeßlichkeit und Schrankenlosigkeit, wie die Unendlichkeit dem Ausdrucke nach identisch sind, und zweitens, daß die Unendlichkeit sich auf Gottes Größe, nicht auf eine andere Eigenschaft bezieht. Die Größe, wovon die Höhe nur Eine Beziehung ist, fällt aber mit der realen Einheit Gottes, als dem letzten Grunde zusammen; denn Gottes Wesen als reale Einheit ist groß, ist unendlich und unermeßlich.

Von einer Beziehung auf die Welt oder Allgegenwart ist hier nicht die Rede. Aber weil die Welt gegen Gott als endlich und klein erscheint, so vergleicht die Schrift [1]) die Welt mit der unermeßlichen Größe Gottes, welche vier Richtungen und daher eine Höhe und Tiefe, eine Länge und Breite hat. Daraus folgt zugleich, daß weder Himmel noch Erde Gott fassen können, weil er darüber hinausragt, obwohl er Himmel und Erde erfüllt.

Weil Gott über die Welt hinausragt, so ist seine Größe nicht auf die Welt beschränkt, und seine Unermeßlichkeit ist wohl mit der Allgegenwart verbunden, aber nicht diese, sondern darüber erhaben, selbst wenn man sich nur mögliche, nicht wirkliche Räume denkt, in denen Gott sein soll, weil das Sein in einer Sache bereits das reale Sein, die reale Größe und Einheit voraussetzt.

Was bei dem Endlichen die Ausdehnung und Umschlossenheit, das ist bei Gott die unkörperliche Ausdehnung und Größe, welcher die innere Einheit entspricht. Beide Seiten kann man die extensive und intensive Größe nennen. Von beiden Seiten spricht der heilige Augustin [2]), indem er Gottes unermeßliche Größe in Bezug auf die Welt so schildert, daß sie in und außer der Welt steht, in ihr sie haltend, außer ihr sie zusammenschließend. Das Außensein ist zugleich ein Ueberseín, und daher an sich betrachtet entweder nach Innen, oder nach Außen, nach der inneren oder äußeren Einheit. Gott ist also nicht blos in der Welt gegenwärtig, als vermeintliche Weltseele, sondern darüber erhaben.

---

[1]) Job. 11, 8: Excelsior coelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? 9. Longior terra mensura ejus, latior mari.

III. Reg. 8, 27: Si enim coeli et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec, quam aedificavi? — Jerem. 23, 24: Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus.

[2]) S. August. medit. c. 30: Immensitas divinae magnitudinis tuae ista est: ut intelligamus te intra omnia, sed non inclusum, extra omnia, sed non exclusum (Ps. 138). Et ideo interior et, ut omnia contineas et ideo exterior es, ut incircumscriptae magnitudinis tuae immensitate omnia concludas.

Aber daraus, daß Gott in der Welt ist und sie umfaßt, folgt, was der Pastor[1]) des Hermas sagt, daß Gott allein unermeßlich ist, weil oder indem er Alles umfaßt. Aber verkehrt wäre es, die eminente Größe Gottes so zu fassen, daß Gott sich selbst nicht faßte und umfaßte, oder daß er für sich selbst unfaßbar und unendlich und grenzenlos wäre. Ein Wesen mit einer nicht endenden Fassung gibt es nicht, weil es ein unum ist; also ist auch Gott sich selbst eine Einheit nach Außen, die aber an nichts eine Grenze hat, weil nichts daneben existiren kann.

Es ergeben sich also, wenn man Gottes unermeßliche Einheit näher betrachtet, drei Momente, nach der extensiven und intensiven Größe, wie nach ihrer Einheit. Nach der extensiven Größe bilden sich Gottes Größe, Erhabenheit und Majestät, nach der intensiven aber seine Geistigkeit, Einfachheit und Unsichtbarkeit, wie nach der Einheit von beiden seine Einzigkeit, Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit. Diese Nebenattribute haben wir näher zu bestimmen.

a) Von der Größe, Erhabenheit und Majestät Gottes.

§. 19.

78. Die göttliche Wesenseinheit ist, nach Innen und Außen betrachtet, die Unermeßlichkeit, welche ohne Zusatz gebraucht sich auf Gott bezieht, soferne er eine Einheit ist, welche nach einem realen Maße real bestimmt und gemessen werden soll, aber unermeßlich ist, weil jede Grenze und jedes Nebenbestehen im Inneren und Aeußeren fehlt. So ist Gott nach der realen Substanzeinheit unendlich, d. h. unermeßlich.

Wird diese Einheit und Unermeßlichkeit, wie sie dem betrachtenden Geiste gegenübertritt, hervorgehoben, so erscheint Gott groß und unermeßlich groß, wie die (n. 77) angeführten Stellen beweisen. Die Unermeßlichkeit Gottes ist daher selbst näher bestimmt, obschon die Einheit die gemeinsame Grundlage dafür bildet.

Daher heißt Gott der Größte, wie der Beste, das Größte und das Beste; denn im Großsein liegt die äußere, Alles überragende Einheit und Größe, im Gutsein dagegen die innere, Alles übertreffende Einheit und Größe. Letztere gehört nicht als Nachbestimmung zur Unermeßlichkeit, da sie vielmehr der Gegenpol ist. Diese entsprechende Nachbestimmung ist die Geistigkeit Gottes, wodurch er Alles überragt und durchdringt.

Wenn Gott nach der extensiven Größe groß und nach der intensiven geistig oder in höchster Spannung gut genannt wird, so ist der

[1]) Pastor Hermae l. II. mand. 1: Ipse capax universorum solus immensus est.

Sinn nicht der, daß Gott extensiv groß sei, wie ein Körper groß ist, oder durch die Last und Masse, wie der heilige Augustin[1]) sagt; denn die ausgedehnte Größe ist allgemein, ohne Rücksicht auf einen bestimmten Inhalt, zu nehmen, wie die mathematische Größe überhaupt, oder wie Wesen und Eigenschaft Gott beigelegt werden. Um daher der Vorstellung von einer körperlichen Größe und Ausdehnung zu entgehen, hat man nicht jeden Begriff der Ausdehnung von Gott zu entfernen, und Gott nur unermeßlich der Macht und Kraft nach zu denken, in welchem Sinne man Gott das beste Wesen nennt. Denn wäre dieses richtig, so müßten die Größe und Güte Gottes zusammenfallen; aber die Schrift[2]) nennt Gott ausdrücklich groß im Gegensatze zu seiner großen Kraft und Weisheit. Aber nur nach der extensiven Größe kann Gott groß und erhaben, der Höchste im Unterschiede von unendlich mächtig und weise genannt werden (69), weßhalb dem Begriffe nach die höchste Größe und Macht sich unterscheiden und zwei Attribute bilden.

79. Die göttliche Erhabenheit ist die göttliche Größe, nach der Dimension der Höhe angesehen.

Indem sich der Mensch Gott gegenüberstellt, erscheint Gott als unendlich erhaben und hoch, gegen dessen Größe der Mensch sich als unendlich niedrig erkennt. Das Erhabene und Hohe verhält sich zu dem Niedrigen so, wie das Große zu dem Kleinen, und wenn alles Maß verschwindet, so steht das unermeßlich Hohe und Erhabene dem Endlichen überwältigend gegenüber.

Auf die Person bezogen, ist Gott daher der Höchste (altissimus), Elohim, der alles Hohe überragt, weßhalb sehr schön da, wo Gott sich incarnirte, die zwei Gegensätze der Erhabenheit und Niedrigkeit besonders in die Augen springen[3]).

80. Die göttliche Majestät oder Herrlichkeit ist die göttliche Natur, als unermeßlich gedacht und in ihrer Manifestation oder in Bezug auf das Endliche erfaßt. „Erhaben über die Himmel ist deine Majestät,“ sagt der Psalmist[4]).

Die als groß sich darstellende Gottheit ist daher die concrete Majestät und daraus ist es klar, warum Majestät Herrlichkeit heißt und wie die Creatur Gott verherrlicht (magnificat), wenn Gottes Majestät sich

---

[1]) Ad Volusianum epist. 137: Neque enim mole, sed virtute magnus est Deus.

[2]) Ps. 146, 5: Magnus Dominus noster et magna virtus ejus et sapientiae ejus non est numerus.

[3]) Luc. 1, 35: Et virtus Altissimi obumbrabit tibi. — 46—52: Magnificat anima mea Dominum —; quia respexit humilitatem ancillae suae; — quia fecit mihi magna, qui potens est. —

[4]) Ps. 8, 2: Quoniam elevata est magnificentia tua (הוֹדְךָ = ἡ μαγαλοπρέπειά σου) super coelos.

offenbart. Dieses ist die Schechina und $\delta\acute{o}\xi\alpha$, welche die Vulgata mit majestas übersetzt [1]). Diese fällt abermal mit der göttlichen Größe ($\mu\varepsilon\gamma\alpha\lambda o\sigma\acute{v}\nu\eta$) zusammen, weil die Majestät oder Herrlichkeit nichts Anderes ist, als die göttliche Größe.

Der göttlichen Majestät gebührt die höchste Verehrung und Anbetung, weßhalb bei jeder Theophanie Gott von der Creatur gehuldigt wird [2]). Sie ist identisch mit der Gottheit ($\vartheta\varepsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ = divinitas), welche außer der göttlichen Macht aus der Schöpfung erkannt wird [3]); denn die göttliche Größe manifestirt sich in der Schöpfung und wird aus ihr erkannt.

b) Von der Geistigkeit, Einfachheit und Unsichtbarkeit Gottes.

§. 20.

81. Wie die göttliche Größe dem Momente der Extension entspricht, so folgen aus der intensiven Einheit des göttlichen Wesens mehre Attribute, nämlich die Geistigkeit und Einfachheit, wie Unsichtbarkeit Gottes.

Was zunächst die Geistigkeit Gottes gemäß der unendlichen Natur Gottes anlangt, so ist sie nicht nach der Aeußerung durch das Erkennen und Wollen, sondern durch die Natur und nach dem Grunde dieser Thätigkeit hier zu fassen. Vergleichen wir die materiale und geistige Creatur, so läßt sich leicht erkennen, daß, weil die eine Natur höher steht, als die andere, die höher stehende von der unteren weder eingeschlossen, noch ausgeschlossen werden kann. Ja, schon in der untersten Creaturwelt durchdringt die höhere Form die niedere, wie das Licht die Luft, die Lebenskraft den Stoff u. s. w.

Eine solche unbeschränkbare Natur heißt ein Geist, und darum muß Gott eine geistige Natur haben, weil ihm die intensivste Einheit zukommt. Denn unermeßlich nach der Natur kann Gott nur sein, wenn das Innere dem Aeußeren nach unserer nachbildlichen Erkenntniß entspricht. Ein lebendiges Wesen ist nicht blos äußere Einheit, sondern

---

1) Jud. 8: $\delta\acute{o}\xi\alpha\varsigma\ \delta\grave{\varepsilon}\ \beta\lambda\alpha\sigma\varphi\eta\mu o\tilde{v}\sigma\iota\nu$ = majestatem autem blasphemant. Apoc. 15, 8: Et impletum est templum fumo a majestate ($\grave{\varepsilon}\kappa\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \vartheta\acute{o}\xi\eta\varsigma$) Dei et de virtute ejus. — Matth. 19, 28: in sede majestatis ejus = $\grave{\varepsilon}\pi\grave{\iota}\ \vartheta\varrho\acute{o}\nu o\upsilon\ \delta\acute{o}\xi\eta\varsigma\ \alpha\grave{v}\tau o\tilde{v}$.

Hebr. 1, 3: ad dexteram majestatis ($\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \mu\varepsilon\gamma\alpha\lambda\omega\sigma\acute{v}\nu\eta\varsigma$. — 8, 1: in dextera sedis magnitudinis ($\tau\tilde{\eta}\varsigma\ \mu\varepsilon\gamma\alpha\lambda\omega\sigma\acute{v}\nu\eta\varsigma$) in coelis.

2) Apoc. 4, 9—11; 5, 12—14.

3) Rom. 1, 20. Weil die Majestät Huldigung erfordert, so wird daraus, daß die Heiden es an dieser Gott gebührenden Verehrung mangeln ließen, mit Recht gefolgert, daß ihr Verstand, wie ihr Herz sich verfinsterte, wie im Gegentheile der nach Gott Wandelnde im Lichte wandelt und selbst Licht wird.

auch innere und beide entsprechen sich vollkommen. Wenn sonach Gott die intensivste, concentrirteste Einheit ist, so muß er Geist sein, der selbst von keinem Creaturgeiste beschränkt und gehemmt werden kann.

Weil Gott geistig ist, darum ist er auch höchst einfach [1]; denn jeder Geist ist einfach, nicht zusammengesetzt, wie eine atomistische Einheit oder wie die Aristotelische Substanz. Einfach ist das intensiv Einige, lebendig Durchdrungene, so daß jeder Unterschied zwischen einem Anzueignenden und Aneignenden, aber nicht jede Vielheit verschwindet. Das atomistisch Einfache ist das Aermste, weil es ohne alle Unterschiede, wie das atomistisch Zusammengesetzte das Unlebendigste ist. Die intensivste Concentration des Lebendigen ist die höchste Einfachheit, welche jeden Theil im körperlichen und mechanischen Sinne ausschließt. Der endliche Geist ist wohl einfach; aber doch nicht in der Weise concentrirt, wie der absolute Geist.

Aus der Geistigkeit und Einfachheit Gottes folgt von selbst, daß Gott weder mit den leiblichen, noch geistigen Kräften und Sinnen real berührt und gefaßt werden kann, es sei denn so weit, als Gott sich selbst herabläßt. Damit ist schon bewiesen, daß kein Geschöpf Gott sehen kann; denn auch der körperlose Geist verhält sich äußerlich gegen Gott, so daß kein Verhältniß besteht. Das Licht, welches Gott ist und worin Gott wohnt, ist so fein und intensiv, daß kein niederes Wesen ohne Befähigung durch Gott und ohne Herablassung es erreichen kann. Sieht doch der Mensch nicht sein Inneres, wiewohl Geist und Leib als Geschöpfe und durch die Einwohnung sich nahe gerückt sind; wie sollte eine Creatur Gott zu schauen aus sich im Stande sein?

82. Daß Gott ein Geist und unsichtbar ist, lehrt die Schrift [2] ausdrücklich, und zwar mit Rücksicht auf den Götzendienst und die äußere Gottesverehrung. Gott, sagt der Weltapostel [3], wohnt nicht

---

[1] Weil das Geistige und Einfache fein und subtil, so ist Gott, wie das Größte, so das Kleinste, indem er nach jeder Seite hin unermeßlich ist. Darum nennt Nicol. Cusanus Gott das Größte und Kleinste.

[2] Joan. 4, 24: Spiritus est Deus et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. — II. Cor. 3, 17: Dominus autem spiritus est; ubi autem spiritus Domini, ibi libertas. — I. Tim. 1, 17: Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. 6, 16: qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.

[3] Act. 17, 24—30. Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, — non in manufactis templis habitat, 25. nec manibus humanis colitur indigens aliquo. — 28. In ipso enim vivimus et movemur et sumus; sicut et quidam vestrorum Poëtarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus. 29. Genus ergo cum simus Dei, non debemus aestimare auro, aut argento, aut lapidi, sculpturae artis et cogitationis hominis, Divinum esse simile.

in Tempeln, von Menschenhänden erbaut, was von einem beschränkten Sein an einem Orte nach Menschenart zu verstehen ist, und er wird nicht von Menschenhänden bedient, so daß er dessen bedürfte, sondern als Weltschöpfer ist er es, worin wir leben, uns bewegen und sind; wir sind seines Geschlechtes, weßhalb wir ihn nicht für Gold, Silber oder Stein, für das Werk menschlicher Kunst und Erfindung halten dürfen. Damit ist der Anthropomorphismus abgewiesen.

Von der Einfachheit haben wir bereits (44, 45) gehandelt und die Lehre der Kirche von der Schullehre unterschieden [1]). Von der Unsichtbarkeit und Anschauung Gottes wurde ebenfalls schon (22) gesprochen.

83. Es ist überflüssig, für eine Lehre, welche selbst die natürliche Vernunft klar bezeugt, einen Nachweis bei den Vätern zu liefern.

Gleichwohl sind die Väter angewiesen, die geistige Natur Gottes besonders hervorzuheben, weil die Heiden und selbst Häretiker dem Anthropomorphismus ergeben waren. Daher durften die Juden [2]) Gott nicht in Bildern darstellen und selbst in den ersten Zeiten der Kirche bestand noch die Sitte, von Gott und göttlichen Dingen keine Bilder zu haben, weil Gefahr vorhanden war, in den heidnischen Irrthum zu fallen. Der heilige Augustin [3]) erwähnt, daß er als Manichäer Gott sich nur materiell vorstellte.

Nur hinsichtlich des Tertullian [4]) besteht ein Zweifel, weil er sagt, Gott sei ein Leib, wenn er auch Geist ist, weil der Geist ein Leib seiner Art in seiner Gestalt sei. Allein damit gibt er selbst den Schlüssel an die Hand, weil er Gott auch Geist nennt, ihn zu rechtfertigen, indem er Leib im Allgemeinen als das Einssein und Unterschiedensein nach Außen faßt, obwohl es verkehrt ist, die eigentliche und uneigentliche Bedeutung nicht klar zu unterscheiden. Daher entschuldigt ihn mit Recht der heilige Augustin [5]) von dem Verdachte der Häresie.

---

[1]) Auch Petavius, dogm. th. de Deo l. II., rechnet nur ideale Gegensätze zur Zusammensetzung, woraus man sieht, wie allgemein verbreitet der mechanische Realismus war und theilweise noch ist.

[2]) Exod. 20, 4. 5: Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, quae est in coelo desuper et quae in terra deorsum, nec eorum, quae sunt in aquis sub terra. Non adorabis ea neque coles; ego sum Dominus Deus tuus.

[3]) Conf. III. 7. n. 2: Non noveram, Deum esse spiritum, non cui membra essent per longum et latum, nec cui esse, moles esset, quia moles in parte minor est, quam in toto suo, et si infinita sit, minor est in aliqua parte certo spatio definita, quam per infinitum, et non est tota ubique, sicut spiritus, sicut Deus.

[4]) Adv. Praxeam c. 7: Quis negabit, Deum corpus esse, etsi spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. — De carne Christi c. 11: Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est.

[5]) De haeresibus 86: Tertullianus animam dicit immortalem quidem, sed eam corpus esse contendit, neque hoc tantum, sed ipsum etiam Deum. Nec tamen hinc

84. Auf dem Standpunkte der speculativen Erkenntniß gibt es zwei extreme Lehren, den Idealismus und Realismus, welche Gottes geistige Natur nicht recht fassen können.

Der Idealismus entsteht durch eine falsche Abstraction und hält das Abstracte für das Wirkliche. Gott erscheint daher auf diesem Standpunkte nur als letzte und höchste Ansichheit und Idee, mögen auch nicht Alle den reinen Begriff für das Wirkliche halten. Gott wird so über Zeit und Raum erhaben gedacht, wie die Schönheit an sich es ist, also daß Gott ganz leer ist.

Diese Verflüchtigung entsteht durch und im Gegensatze zu dem Realismus, der nur das Zusammengesetzte für wirklich und lebendig erklärt. Aber er ist zugleich Idealrealismus, indem er begriffliche Formen zu den realen rechnet. Dieser Idealrealismus erzeugt die Lehre, daß Alles, bis auf Gott, zusammengesetzt sei, wornach nur Gott Geist, aber selbst nur ein abstracter ist. In Bezug auf das Endliche ist daher diese Lehre materialistisch, in Bezug auf Gott idealistisch.

Viele nun, welchen dieser abstracte und leere Gottesbegriff ein Aergerniß ist, suchen ihm dadurch zu entgehen, daß sie sich Gott sinnlich und menschenähnlich oder mit einem Leibe verbunden vorstellen. Ohne Zweifel wollte Tertullian, da er Gott einen Leib seiner Art nannte, nur die Leere und Unlebendigkeit vermeiden, welche in dem idealistischen Gottesbegriffe liegt. Andere dagegen verfallen in der That dem Anthropomorphismus oder Materialismus, wie Spinoza, der auch das Attribut der Ausdehnung, wie das des Denkens Gott beilegt, so daß Gott in dem Sinne ausgedehnt ist, wie die nicht denkenden Wesen ausgedehnt sind. Der Idealismus ist zudem nicht wesentlich von dem Materialismus unterschieden, indem er selbst aus ihm hervorgeht und in ihn zurückgeht. Der Idealrealismus hält nur eine mehr dualistische oder monistische Einheit fest, die im Idealismus und Realismus aufgehoben ist; aber nur, um in das Gegentheil überzugehen. Der J. Böhme'sche Gott, der mit einem Leibe verbunden ist, unterscheidet sich nicht wesentlich von dem Spinozistischen und Hegel'schen, der selbst zur Materie wird, um sie wieder aufzuheben.

---

haereticus dicitur factus. Posset enim quoquomodo putari ipsam naturam substantiamque divinam corpus vocare, non tale corpus, cujus partes aliae majores, aliae minores valeant vel debeant cogitari, qualia sunt omnia, quae proprie dicimus corpora, quamvis de anima tale aliquid sentiat, sed potuit, ut dixi, propterea putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas, non est corporis vel animae qualitas, sed ubique totus. — Chr. Petav. l. c. cap. 1.

c) Von der Einzigkeit, Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit Gottes.

§. 21.

85. Die Einzigkeit und Unabhängigkeit, wie Selbstgenugsamkeit Gottes sind zwar keine einzelnen Attribute, wie die Unermeßlichkeit und Ewigkeit, aber doch allgemeine Eigenschaften, welche mit den besonderen in keine Reihe zu stellen sind, weßhalb die Theologen Ungehöriges zusammenfügen, wenn sie die Aseität, Unabhängigkeit und Unermeßlichkeit gleich behandeln.

Warum wir aber von den genannten drei Attribute handeln, hat darin seinen Grund, daß sie Momente von der Unermeßlichkeit darstellen und zunächst auf das Grundsein, welches die Unermeßlichkeit bezeichnet, sich beziehen. Denn die Einzigkeit und Unabhängigkeit bestimmen die extensive, wie die Selbstgenugsamkeit die intensive Größe, obschon man die Einzigkeit Gottes auch als die Einheit von der Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit, oder von der extensiven und intensiven Größe fassen kann.

86. Die Einzigkeit Gottes ist die reale Einheit Gottes, wie sie nur als Eine Individualität zu begreifen ist. Gott ist einzig nach Außen und Innen, weil er vermöge seiner Natur über jedem Gegensatze und jeder Theilung steht.

Aber zunächst nur aus der Unermeßlichkeit, nicht aus einem Attribute, das eine Thätigkeit und einen Rapport bezeichnet, folgt Gottes einzige Individualität; denn vermöge der Unermeßlichkeit ist Gott unendliche Einheit, so daß er kein Sein über sich, neben, in und unter sich hat, welches ihn begrenzte oder beschränkte. Die endlichen Wesen sind zwar Einheiten, aber solche, welche in Gott sind und Gott nicht ausschließen, noch einschließen, indem er unbeschränkt sie durchdringt, mehr noch, als das Licht die Luft durchdringt. Soll aber ein Wesen, wie Gott oder von göttlicher Natur sein, so muß es eine gleiche innere Einheit und Concentration besitzen, so daß es von der gleichen Natureinheit nicht durchdrungen werden kann. Es müßte also gegen Gott eine Grenze bilden und neben ihm sein; aber beides ist gegen die Unermeßlichkeit in der Wesenseinheit, welche jede innere und äußere Beschränkung aufhebt. Es kann also nur Ein Wesen unermeßlich als Wesenseinheit sein, und folglich ist Gott einzig, ein Einziger.

Man kann nicht sagen, daß jede Person unermeßlich und daß, wenn drei Personen unermeßlich sind, auch mehre Wesen unermeßlich sein können. Denn dieser Schluß wäre nur bündig, wenn jede Person für sich unermeßlich wäre, oder wenn die Unermeßlichkeit zunächst ein persönliches Attribut wäre. Aber jede Person ist nur unermeßlich,

soferne sie mit den anderen nur Eine Substanz ist, oder sie ist nur mit den anderen Personen als Eine Substanz unermeßlich.

Es bezieht sich aber die Einzigkeit auf die Natur, den Grund der Thätigkeit, weßhalb nicht unmittelbar geschlossen werden kann: Gott ist unendlich weise, also ist er nur Einer, weil die Weisheit als Act die Natur voraussetzt. Man kann wohl sagen, daß die Person weise und jede Person für sich weise ist, weßhalb eine Mehrheit auch von göttlichen Personen zuläßig erscheint. Aber jede Person ist als solche weise, wie alle drei zusammen als absolute Persönlichkeit weise sind; aber nicht als solche ist jede Person und alle als absolute im Innern unermeßlich, sondern nur, soferne sie Substanz und Natur ist. Die Person ist zwar die Natur, aber an sich nur relative Natur, und mit den anderen erst die absolute Natur, welche einzig als die unermeßliche ist.

Daraus folgt, daß zunächst nur aus der unermeßlichen Seinseinheit Gottes seine Einzigkeit bewiesen werden kann, und daß die Unermeßlichkeit und Einzigkeit Gottes nothwendig und unmittelbar zusammenhängen. Die Beweise, welche Scotus und Thomas aus anderen Eigenschaften oder den abstracten Ansichheiten daraus ziehen, daß Gott als Seinansich auch individual und daher nur Einer ist, treffen den rechten Punkt nicht, oder es sind die Beweisgründe selbst unrichtig [1]).

87. Die Unabhängigkeit Gottes oder positiv das allein auf sich Ruhen und Gegründetsein folgt nothwendig aus der Unermeßlichkeit und nur zunächst aus ihr, weil das Abhängen, wie Nichtabhängen sich auf die Substanz bezieht, welche durch die Unermeßlichkeit oder Beschränktheit näher bestimmt ist.

Die unermeßliche Substanz ist unabhängig, weil sie eine Einheit nach Innen und Außen besitzt, welche Alles durchdringt oder davon nicht gehemmt wird. Also ist sie absolut auf sich ruhend und auf sich gestellt. Gott ist aber nicht als allwissender und wollender zunächst unabhängig, sondern nur, weil auch das Wissen und Wollen sich auf die Natur beziehen.

Die Unabhängigkeit enthält aber, bezogen auf die Substanzialität, keinen Widerspruch, weil jede Substanz unabhängig sein muß, soll sie Substanz sein. Denn die niederen Wesen ruhen auf sich und haben einen eigenen Grund; aber sie ruhen nicht absolut auf sich, weil sie gleichwohl eines Trägers bedürfen. Auch kann man nicht sagen, daß Gott gerade darum, weil er unfaßbar und unermeßlich ist, auch den endlichen Substanzen kein Träger sein kann. Dieser Beweis träfe nur zu, wenn Gott sich selbst nicht herablassen und auf eine niedere Sphäre

---

[1]) Vgl. B. I. §. 73.

einwirken könnte. Aber das Niedere, wenn es an sich nicht widersprechend ist, muß vom Höheren abhangen und dessen bedürfen. Gott hat die Welt geschaffen durch Herablassung und er trägt sie durch Herablassung [1]). Er ist also unabhängig, weil er unermeßlich ist, obschon er Wesen geschaffen, welche ihn aber nicht beschränken und deren er nicht bedarf, welchen er vielmehr selbst fortwährend nahe ist, sie zu erhalten.

88. Die Selbstgenugsamkeit steht mit der Unermeßlichkeit in nothwendiger Verbindung, da sie nur eine andere Beziehung der unermeßlichen Einheit ist.

Die intensive Einheit ist das Leben; die intensivste Einheit daher das höchste und unabhängige Sein und Leben. Das Leben genügt sich aber selbst, welches keines Einflusses von Außen zum Fortbestande bedarf. Gott bedarf aber keines solchen Einflusses; also genügt er sich und zwar allein, weil er alles Andere durch seinen Einfluß erhält. Das Leben ist selbstgründig und selbstgenugsam; also muß das absolute Leben in absoluter Weise, wie das relative in abhängiger sich selbst genügen.

Selbstgenugsamkeit kommt daher Gott zu, weil er unermeßliche Lebenseinheit ist, welche in sich allein gründet und sich allein genügt. Selbstgenugsamkeit kommt daher Gott auch allein zu, wenn sie als nähere Bestimmung von der Substanzialität erscheint; denn soferne sie mit der Eigengründigkeit identisch ist, verhält es sich mit ihr, wie mit der Substanzialität und wie mit dem Leben. Dieses bezeichnet die Schrift [2]) als = das in sich selbst das Leben haben.

89. Die Selbstgenugsamkeit ist daher die letzte Bestimmung von der Unermeßlichkeit, weil Gott als Urleben zunächst gefaßt wird. Die Unermeßlichkeit ist aber die erste einzelne Bestimmung von dem Urleben und sie schließt sich ab, indem sie als unendliches Insichsein begriffen wird.

Diese Selbstgenugsamkeit, welche unrichtig causa sui oder aseitas genannt wird, bildet den Gegenpol gegen die Einzigkeit, welche die extensive Einheit nachbildet. Die Unabhängigkeit ist mehr ein Moment von der extensiven Einheit.

Vergleicht man diese drei Formen mit den vorhergehenden zwei Klassen von je drei Formen [3]), so hängen sie begrifflich zusammen und

---

[1]) Hebr. 1, 3: qui (filius), cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus, portansque omnia verbo virtutis suae. — Act. 17, 25. — nec manibus humanis colitur, indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia.

[2]) Joan. 5, 26: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ κτλ.

[3]) Zusammengestellt geben sie dieses Schema:

Größe	Erhabenheit	Majestät
Geistigkeit	Einfachheit	Unsichtbarkeit
Einzigkeit	Unabhängigkeit	Selbstgenugsamkeit.

begründen und ergänzen sich gegenseitig. Es entsprechen sich die unendliche Größe, die Geistigkeit und Einzigkeit, indem die beiden ersten die extensive und intensive Einheit darstellen und sich in der Einzigkeit zusammenschließen. Ebenso verhalten sich die Erhabenheit, Einfachheit und Unabhängigkeit; denn die Erhabenheit ist mehr extensiv, die Einfachheit mehr intensiv, während die Unabhängigkeit der Mitte von beiden entspricht. In gleicher Weise sind die Majestät, Unsichtbarkeit und Selbstgenugsamkeit zu begreifen; denn die Majestät ist die hervortretende, an sich unsichtbare und sich selbst genügende Wesenheit. Die Herablassung ist eine Art Extension, wie die Unsichtbarkeit eine Art Intension oder Verinnerlichung. Die Selbstgenugsamkeit ist aber die Mitte und die Selbstbegründung.

Auch die Größe, Einfachheit und Selbstgenugsamkeit schließen sich zur Einheit ab und zusammen, indem die Größe die Extension, die Einfachheit die Intension und die Selbstgenugsamkeit die Mitte darstellt.

Alle diese Attribute sind Nachbildungen von der Unermeßlichkeit und entsprechen dem ganzen Systeme der Attribute; denn wenn Sein, Selbstbewegen und der Lebensbezug die Grundkategorien sind, so entspricht die extensive Einheit dem Sein, die intensive aber dem Selbstbewegen, wie die Einheit von beiden dem Lebensbezuge.

Es spiegelt sich also das ganze System der Attribute in dem Attribute der Unermeßlichkeit; aber dennoch ist es nur ein einziges Gebilde. Erhebt man sich über die Unermeßlichkeit und betrachtet sie als Glied in Nebenordnung, so erscheint sie mehr als extensive Größe, und es reiht sich an sie ein anderes entsprechendes Attribut an, welches in sich die intensive Größe und die Qualität darstellt, obwohl nur in der Nachbildung. Darum schließen wir die Unermeßlichkeit ab und gehen zu dem ergänzenden Attribute über.

II.

Von der Ewigkeit Gottes.

§. 22.

90. Die Ewigkeit ist das zweite Attribut, wodurch Gottes absolute Substanz näher bestimmt wird. Wie durch die Unermeßlichkeit Gottes Natur dem Sein und der realen Einheit nach näher erfaßt wird, so durch die Ewigkeit dem Thun und der Selbstbewegung oder Lebensthätigkeit nach.

Die Ewigkeit ist daher jene Eigenschaft, wodurch die göttliche Natur als die dem unermeßlichen Sein Gottes adäquate, als absolute oder unendliche Lebensthätigkeit begriffen wird; oder die Negation des

Werdens. Ist die Unermeßlichkeit die absolute Seinseinheit, so ist die Ewigkeit die absolute Seinsthätigkeit [1]). Weil Sein und Thun unzertrennbar sind und weil das Wirkende auch wirklich ist, so ist das Urwirkende auch urwirklich und somit ewig, absolut mit sich identisch lebend.

In diesem Begriffe sind drei Elemente zu erörtern, nämlich die Thätigkeit und die Seinsthätigkeit, das Genusmerkmal, wie die Absolutheit als Unterscheidungsmerkmal.

Jede Substanz ist eine lebendige Einheit, welche eine innere und äußere ist. Der centralen und äußeren Einheit entspricht ein Thun, so jedoch, daß die centrale Einheit der Grund von der äußeren Einheit ist und daß die peripherische Thätigkeit von der centralen abhängt.

Die Thätigkeit ist aber ein Abstractum und setzt daher ein Sein, das thätig ist, voraus. Sein und Thätigkeit geben zusammen die Selbstbewegung als innere Thätigkeit und diese ist das Leben, im Gegensatze zum bloßen Bewegtwerden, zur mechanischen Bewegung. Die äußere Selbstbewegung, welche der äußeren Einheit entspricht, setzt die innere voraus.

Die Selbstbewegung ist daher das zweite Merkmal, wodurch die Substanz bestimmt wird, und daher unterscheidet der Weltapostel (Act. 17, 28) die Selbstbewegung von dem bloßen Sein und von dem Leben, wodurch die Selbstbewegung näher bestimmt wird. Die Selbstbewegung ist mehr Erscheinung und Wirkung des Lebens, während das Leben die innerste Form ist.

Es ist daher die Seinsthätigkeit mit der Lebensthätigkeit oder der inneren Selbstbewegung identisch, weßhalb die Thätigkeit allgemeiner ist und sich auf die innere, wie äußere Bewegung bezieht.

Hiemit haben wir im Allgemeinen das Genusmerkmal, welches allen Substanzen gemeinsam ist, erörtert. Um nun die Unterscheidung in die absolute und relative, unbeschränkte und beschränkte Lebensbethätigung einzusehen, ist zu bemerken, daß die Bewegung und Thätigkeit einen Ausgangs- und Zielpunkt voraussetzt. Es gibt eine Thätigkeit, welche das Ziel in sich und welche es außer sich hat; eine Thätigkeit, welche ohne Succession und die mit Succession sich vollzieht; endlich eine Thätigkeit, die intensiver oder extensiver sein kann. In der ersten Weise entsprechen sich Sehen und Lernen; in der zweiten Sehen und Gehen; in der dritten dagegen Sehen und Betrachten u. s. w.

Besteht nun nach dem Objecte, nach der Intension und Extension eine Beschränkung, keine vollkommene Einheit, so ist die Bewegung und Thätigkeit eine beschränkte; im Gegentheile aber eine unbeschränkte.

---

[1]) Die Ewigkeit ist nicht die Unermeßlichkeit oder Unendlichkeit der Zeit oder nach der Zeit, sondern sie ist in Gott das, was in der Creatur die Zeit ist.

Gott hat aber eine unbeschränkte Thätigkeit, welche dem Sein adäquat ist; folglich ist seine Natur keinem Werden unterworfen, also ewig, wie unwandelbar. Denn in Gott sind Sein und Thun absolut sich erschöpfend, also immer sich gleich und simultan. Die Succession ist die Zeit, welche, wie der Raum dreitheilig, während die Ewigkeit über alles Nacheinander erhaben ist. Die intensive Einheit ist nothwendig mit der Ewigkeit verbunden und ist nur eine andere Beziehung, weil die Thätigkeit keine abstracte, sondern eine Lebensthätigkeit ist.

Die Eigenschaft also, daß der Natur die Thätigkeit absolut entspricht und innerlich ist, findet nur bei Gott statt, und daher ist die absolute Lebenthätigkeit die Ewigkeit, nach Innen und Außen, nach der extensiven und intensiven Größe bestimmt.

91. Diese Bestimmung der Ewigkeit wird noch klarer, wenn wir sie mit der in der Scholastik herkömmlichen Definition vergleichen. Boëtius [1]) definirte sie als: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, und der heilige Thomas [2]) entwickelt diese Definition, wie die anderen Scholastiker, im Einzelnen.

Vorliegende Definition, daß die Ewigkeit sei: der zumal ganze und vollkommene Besitz des schrankenlosen Lebens, enthält wohl alle Elemente, aber in einer unwissenschaftlichen Form; denn das unbeschränkte

---

[1]) De consol. ph. l. 5. prosa 6.

[2]) I. qu. 10. a. 1. R. d., quod sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est, quam numerus motus secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc, quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est, quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem, quod caret motu et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari, quae principium et finem habent in tempore, et hoc ideo, quia in omni eo, quod movetur, est accipere aliquod principium et aliquem finem. Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc, quod id, quod est in aeternitate, est interminabile, id est, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc, quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens.

Ad. 5. d., quod in tempore est duo considerare, scilicet ipsum tempus, quod est successivum, et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo tota simul ad removendum tempus, et perfecta ad excludendum nunc temporis.

Ad 6. d., quod illud, quod possidetur, firmiter et quiete habetur; ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis usus est nomine possessionis. Aber die Unveränderlichkeit liegt vielmehr in: tota simul et perfecta, weil der Besitz selbst lang oder kurz sein kann.

Leben kann auch im realen Sinn, als das unermeßliche genommen werden und sodann ist diese Schrankenlosigkeit bereits die Ewigkeit. Daher kann der andere Zusatz hinwegfallen, wenn die Schrankenlosigkeit auf das äußere und innere Moment bezogen wird. Es kommt daher die Definition zweimal vor, weil der vollkommene Besitz (= der ewige und unwandelbare Besitz) selbst das schrankenlose (= ewige) Leben näher bestimmt. Aber richtig sind hier das extensive und intensive Moment hervorgehoben, obschon der Besitz nicht die treffende Bezeichnung ist.

Weil aber der Besitz objectiv ist, so ist diese Bezeichnung richtiger, als die Bestimmung, daß die Zeit und Ewigkeit ein Maß sind, indem es sich nicht darum, sondern um eine objective Eigenschaft handelt. Doch der Besitz ist wohl objectiv, aber zu äußerlich und überdieß nur von einer Person giltig, während hier zunächst nur das Zumalsein oder Nacheinandersein nach der Bewegung in Anschlag kommt.

Als dieses Object wird auch die duratio angegeben, aber ohne Grund, weil darin zunächst das Fortbestehen, Fortdauern von einem Punkte aus, aber nicht das allgemeine Verhältniß ausgedrückt, und weil es mit perduratio identisch ist.

Was nun die Thomistische Entwicklung betrifft, so ist sie erstens zu abstract und zweitens zu unbestimmt. Sie ist zu abstract, weil die Ewigkeit und Zeit, wie das Einfache und Zusammengesetzte begriffen und darnach die Ewigkeit ohne Rücksicht auf die Thätigkeit bestimmt wird. Der Knoten wird zerhauen und daraus entsteht das zweite Gebrechen, indem sowohl die Lebensbewegung, als die rein äußere Thätigkeit, wie die Schöpfung, darin begriffen sind.

Die scholastische Speculation versteht unter der Bewegung (motus) immer eine Veränderung und Succession, und daher etwas Zeitliches, weßhalb eine zumalige und immergleiche Lebensbewegung, worin das Wesen der Ewigkeit besteht, als Widerspruch erscheint. Auch von einer Thätigkeit, da sie ein Accidenz ist, kann bei Gott nicht die Rede sein und sonach wird die Ewigkeit objectlos, weßhalb sie mit der Unermeßlichkeit oder mit dem reinen Sein zusammenfällt.

92. Aus dem Mangel an Bestimmtheit in dem Begriffe der Ewigkeit, der auf das Leben und die äußere Thätigkeit sich beziehen kann, entstand die Nothwendigkeit, außer dem successionslosen oder ewigen und dem successiven oder zeitlichen Sein noch ein mittleres anzunehmen, das man aevum oder aeviternitas nannte und verschieden bestimmte.

Nach Thomas [1]) ist das aevum das Anfangslose und Endlose in

---

[1]) L. c. a. 5. Aevum differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa.

der Natur, aber das Successive in der äußeren Bewegung, während Andere es als das zwar Anfangende, aber Endlose bestimmen. An dem Ausdrucke liegt nichts; aber es fragt sich, ob ein endliches Sein in seiner Natur unwandelbar sein kann, eine Frage, die wohl zu verneinen ist. Darum fällt die Thomistische Lehre, und es gibt nur Ewiges und Zeitliches in Bezug auf die Natur, während in der Außenthätigkeit bei Gott, wie bei der Creatur eine Succession stattfindet. Es muß daher auch jene andere Lehre, daß eine immerwährende, anfangs- und endlose Zeit möglich sei, verworfen werden, weil Gott selbst, um zu schaffen, einer Aeußerung oder Succession bedarf, es sei denn, daß die

---

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quod aeternitas principio et fine caret, aevum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed haec differentia est per accidens, quia si etiam semper aeviterna fuissent et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc aevum distingueretur ab aeternitate et tempore. —

Est ergo dicendum, quod cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu vel in potentia, sicut patet in corporibus coelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de angelis, quod habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutatione secundum electionem, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum suo modo; et ideo hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem, quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitate adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

L. c. a. 4. Manifestum est, tempus et aeternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc, quod aeternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed haec est differentia per accidens et non per se, quia dato, quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum coeli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus ex hoc, quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit, quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Si tamen praedicta differentia attendatur quantum ad mensurata et non quantum ad mensuras, sic habet aliam rationem, quia solum illud mensuratur tempore, quod habet principium et finem in tempore. Unde si motus coeli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cum infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quae habet principium et finem in tempore.

Acte des Schaffens und Erhaltens, der Incarnation und der Heiligung gleichzeitig seien, was kein Vernünftiger behaupten wird.

Daraus folgt, daß bei der Vergleichung immer derselbe Punkt, also die Lebensthätigkeit, festgehalten werden muß, weßhalb Gott allein wandellos oder ewig, die Creatur aber veränderlich und zeitlich ist, weil sie einer Entwicklung unterliegt, was bei Gott nicht der Fall sein kann, da er absolut innerlich ist.

Die Beispiele, welche Thomas von den Weltkörpern und den Engeln anführt, beweisen nicht die Unwandelbarkeit; denn die Geister haben sich durch die Freiheitsäußerung in einen dauernden Zustand versetzt, weßhalb sie nicht wandellos sind, und die Weltkörper bildete Gott aus dem Urstoffe und er wird sie wiederum erneuern.

Dieser gesetzte Zustand ist wohl bleibend, aber nicht a parte ante, sondern a parte post. In dieser Weise heißt das immer dauernde Leben ein ewiges, womit wohl successive Acte, aber keine solchen, welche die Lebensform ändern, verknüpft sind.

93. Nachdem wir das Wesen der Ewigkeit im Unterschiede von der Zeit bestimmt haben, sind die positiven Zeugnisse, daß Gott ewig ist, zu erwähnen.

Die kirchlichen Symbole [1]) nennen Gott ewig, wie die drei Personen, und die Schrift [2]) des alten und neuen Bundes bezeichnet Gott als ewig, da schon der Name Jehovah, der da ist, auf die beständige Gegenwart hinweist, indem Gott wohl in Bezug auf die Welt war und sein wird, aber dieses nur, weil er immer sich gleich oder ewig ist.

Es bedarf keines Nachweises, daß auch alle Väter [3]) dieselbe Lehre verkünden, da sie eine natürliche, von allen Völkern [4]) bezeugte Wahrheit ist.

---

1) Conc. Lat. IV. c. 1: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus. — Symbol. Athan.: Aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus.

2) Gen. 21, 33: Abraham invocavit nomen Domini Dei aeterni (עוֹלָם יְהוָֹה אֵל). — Deut. 32, 40: Et dicam, vivo ego (Deus) in aeternum. — Isa. 40, 28: Deus sempiternus Dominus, qui creavit terminos terrae, non deficiet. —
Rom. 16, 26: praeceptum aeterni Dei. — Apoc. 1, 8: ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, λέγει κύριος, ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.

3) Tertull. contra Herm. c. 4: Quis enim alius Dei census, quam aeternitas? quis alius aeternitatis status, quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis? — S. Ambros. in ps. 43. n. 19: Nihil tam proprium Dei, quam semper esse. — S. August. conf. l. 11. c. 16: Nec tu tempore tempora praecedis, sed praecedis omnia tempora praeterita celsitudine semper praesentis aeternitas, et superas omnia futura, quia et illa futura sunt et cum venerint, praeterita erunt; tu autem idem ipse es et anni tui non deficiunt.

4) Boëtius de consol. ph. l. 5. pros. 6: Deum aeternum esse, cunctorum ratione degentium commune judicium est.

94. Was die Vernunftbeweise für die Ewigkeit anlangt, so liegen sie in dem Begriffe der Ewigkeit selbst involvirt. Die Argumentation unterscheidet sich von dem Begriffe und der Definition nur durch die Form und die Beziehung auf die Wirklichkeit; denn wie der Begriff durch Analyse aus der Wirklichkeit gewonnen wird, so bezieht die Argumentation diese gefundene Wahrheit auf das Wirkliche in synthetischer Weise.

Erwägen wir aber den Begriff des über alles Werden erhabenen Wesens, so müssen wir sagen, daß er mit der Idee des höchsten Wesens selbst gegeben und daß folglich die Ewigkeit ein nothwendiges Attribut Gottes ist. Erstens enthält die Wandellosigkeit keinen inneren Widerspruch und zweitens ist sie ein absolut nothwendiger Begriff, weil der wandelbare, sich entwickelnde Gott die größte Antinomie ist.

Ein Werden nämlich ist ohne ein Aeußeres, welches einwirkt, nicht möglich, sollte es auch nur aus einer keimartigen Natur hervorbrechen. Eine Selbstentwicklung ist bei den höchsten Geschöpfen immer nur vorhanden, weil sie ihr Ziel nicht in sich haben, sondern wie die Planeten, um eine Sonne kreisen. Aber Gott findet nichts neben oder über, wie unter sich, welches auf ihn einwirken könnte. Dieses selbst aber müßte sodann absolut sein. Ein Weltprozeß, worin Alles im Werden begriffen ist, ohne ein höchstes, unwandelbares Leben ist unmöglich.

Die Ewigkeit ist daher ein nothwendiges Attribut Gottes, ohne welches er nicht gedacht werden kann. Aber sie hat das Eigene, daß sie mit allen anderen Attributen verbunden, und so ist Gottes Unermeßlichkeit und Selbsterfüllung, seine Macht und Erkenntniß, sein Wille und seine Freiheit eine ewige. Umgekehrt kann man aber nicht sagen, daß die Ewigkeit allmächtig ist. Die ewige Allmacht ist ein wahrer, die allmächtige Ewigkeit ein falscher Begriff.

95. In der Definition der Ewigkeit als der absoluten Lebensthätigkeit liegen aber mehre Momente und daher mehre untergeordnete Attribute. Diese Bestimmung entspricht der logischen Division, die aus dem Begriffe hervorgehen muß.

Die Thätigkeit ist durch die Bewegung nach einer Linie, welche einen Anfang, einen Mittelpunkt und ein Endziel hat, bestimmt. Durchläuft sie diese Linie nacheinander oder auf einmal, so ist sie im ersteren Falle eine successive, absatzweise, im letzteren dagegen eine simultane. Dort fängt die Bewegung an einem Punkte an und hört bei dem andern auf, hier dagegen gibt es keinen Anfang und kein Ende in der Bewegung, weil die Linie immer erfüllt ist, innerhalb der Linie, obwohl die ganze Thätigkeit beginnen kann. Dort wird das immanente, hier das emanente Verhältniß berücksichtigt; denn die Thätigkeit an sich kann beginnen, obwohl sie, einmal gesetzt, eine simultane oder successive ist.

Die Lebensthätigkeit ist aber das nächste Object der Ewigkeit. Bei

der Lebensthätigkeit gibt es ebenfalls einen Ausgangspunkt, welcher aber die Lebenskraft selbst ist, sodann ein Endziel, welches gleichfalls die Substanz ist. In der Mitte bewegt sich die Thätigkeit, so daß die Lebensthätigkeit nach dem Anfange und Prinzipe, nach der Vermittlung und nach dem Endpunkte bestimmt ist.

Es lassen sich daher drei Momente in der Lebensthätigkeit unterscheiden. Das erste ist das grundhafte, welches sich auf den Anfang und das Prinzip bezieht, und der extensiven Größe entspricht, weil es in Bezug auf das wirkliche Thun das emanente Moment hervorhebt und nicht den inneren Grad oder die Art der Thätigkeit bestimmt. Dieses leistet das zweite Moment, indem es die Mitte der Thätigkeit, ihre Eigenschaft bespricht und untersucht, ob ein Mehr oder Minder, eine Veränderung statt findet. Endlich ist das Verhältniß zum Endziele, welches das Leben selbst ist, zu bestimmen, was von den zwei ersten Momenten abhängt, und es ist die Endlosigkeit oder Vernichtung des Lebens zu besprechen.

Diese drei Momente kommen auch bei dem Urleben zur Berücksichtigung, wodurch mehre untergeordnete Attribute entstehen und ihre Erklärung finden. Denn nach der extensiven Größe, wornach Gott als Urprinzip des Lebens erkannt wird, ergibt sich die Anfangslosigkeit, die Agennesie, wie nach der intensiven Größe, wornach Gottes immer gleiches Leben betrachtet wird, die Unveränderlichkeit. Endlich wird Gott im einheitlichen Momente als unvergänglich, als unsterblich bestimmt. Hier ist Gott Urziel, wie im ersten Momente Urkraft und im zweiten Urform.

a) Von dem extensiven Momente.

§. 23.

96. Nach dem extensiven und emanenten Momente erscheint das Urleben, wie dem Sein und der realen Einheit nach als die unermeßliche und allumfassende Substanz, so der Thätigkeit nach als die urthätige und urerste Substanz.

In der urthätigen Substanz liegen aber drei Momente, nämlich nach der abstracten Unterscheidung des Seins, des Thätigseins und des Grundthätigseins, erscheint die Ursubstanz als die urwirkliche, als die urwirkende, wie als die urkräftige. Die urthätige Substanz ist anfangslos nach der Existenz, also urwirklich, sodann anfangslos nach der Thätigkeit, also urwirkend, endlich anfangslos nach der Macht oder Kraft zu wirken, also urkräftig.

Als Urmacht oder Urkraft schließt die absolute Substanz das urthätige und urwirkliche Sein in sich. Sie ist nicht eine blose, d. h.

substanzlose oder urthätige Macht, sondern eine solche, welche alle diese Momente in sich schließt. Die Ursubstanz ist nicht abstractes Ich und Denken, das ohne Substanzialität und nichts außer dem Denken ist; nicht bloses Thun, sondern substanziales Thun, urkräftiges Sein; sie ist ewig oder ursprünglich nach dem Sein, dem Thun und der Macht.

97. Nach dem ersten Momente ergibt sich als nähere Bestimmung der Ewigkeit das Ungewordensein oder die substanziale Anfangslosigkeit, welche auch *ἀγεννησία* oder aseitas genannt wird. Wenn man sagt, ewig sei, was kein prius und posterius habe, so ist in der Negation irgend einer Priorität dieses Moment ausgesprochen.

Das Ungewordensein ist identisch mit Ursprünglichsein oder im Anfange Sein, wie es vom Logos heißt, daß er im Anfange war. Im Anfange sein, heißt aber existiren ohne jede Vermittlung, sei es äußere oder innere, weil jede Art der Vermittlung bereits ein Existirendes voraussetzt.

Diese unmittelbare, ursprüngliche oder ewige Existenz kann richtig durch per se (unrichtig durch a se), im Gegensatze zu per aliud esse seu existere ausgedrückt werden, in welcher Verbindung per se nicht eine innere Vermittlung, gegen eine äußere, sondern die blose Unmittelbarkeit und Ansichheit oder Ursprünglichkeit bezeichnet [1]). Per se (oder a se) esse heißt sonach das Urwirklichsein [2]), in welchem Sinne daher auch perseitas (oder aseitas), aber niemals causa sui oder in der Bedeutung als einer Selbstproduction gebraucht werden kann. Diesen falschen Sinn hat man in der That damit verknüpft (52).

Das Ursprünglichsein ist daher nur die positive Bezeichnung von dem Ungewordensein und das erste Moment in dem Begriffe des anfangslosen Wesens.

98. Das zweite Moment ist das ursprüngliche Thun, welches aber

---

[1]) S. Anselm. d. trinit. c. 6: Quare summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit, nec ipsa sibi nec aliquid aliud illi materia, unde fieret, fuit, nec ipsa se aliquo modo aut aliqua res ipsam, ut esset, quod non erat, adjuvit. — Quomodo tandem esse intelligenda est per se et ex se, si nec ipsa se fecit nec ipsa sibi materia exstitit, nec ipsa se quolibet modo, ut, quod non erat, esset adjuvit, nisi forte eo modo intelligendum videtur, quo dicitur, quia lux lucet, vel lucens est per se ipsam et ex se ipsa. —

S. Thomas comp. th. c. 6. Deus, qui est omnium primum, non habet causam suae necessitatis. Unde Deum esse per se ipsum, est necesse. — Cap. 7: Quod convenit alicui non ex aliqua causa extrinseca, convenit ei per seipsum, esse autem Deo non convenit ex aliqua causa extrinseca, quia illa causa esset eo prior. Deus igitur habet esse per seipsum.

[2]) Man beachte wohl den Unterschied von perseitas und per se esse = Ursprünglichkeit oder Urwirklichkeit, und von per se existens = per se ens; denn ersteres drückt die Form, letzteres aber, wie causa sui, nur das Subject aus.

die Substanz voraussetzt, und daher das ursprüngliche Thätigsein oder Beweglichsein der Ursubstanz bezeichnet.

Wie das Urwirkliche das erste Moment, so ist das Urwirkende das zweite Moment. Es ist hier zu untersuchen[1]), ob der Ausdruck: actus purus hiefür nicht anwendbar ist, oder in welchem Sinne er gebraucht wurde und nach den Prinzipien gebraucht werden kann[2]).

Aber actus purus kann nie das Urwirkende (primum agens) bedeuten; denn actus (*ἐνέργεια*) heißt Thätigkeit, aber nicht Thätiges. Wirklichkeit und Wirkliches heißt nicht actus allein, sondern actu esse et actu ens oder actualitas. Actus wird im Gegensatze zu potentia gebraucht, welches, wenn actus Wirklichkeit heißt, nur Möglichkeit bezeichnen kann.

Weil der mechanische Realismus alle Begriffe für Theile hält, so setzt er das Mögliche und Wirkliche zusammen, obwohl es absolut widersprechend ist. Gott ist nicht mehr zusammengesetzt, sondern nur actus oder actus purus, d. h. reine, potenzlose Wirklichkeit und darnach erklärt sich diese Bezeichnung als eine ganz irrige. Sonach wäre actus purus zunächst mehr als das Urwirkliche, als das Urwirkende, oder, Gott erscheint, wenn actus als Verwirklichung gefaßt wird, als der sich Verwirklichende, als causa sui, wie als blose Thätigkeit ohne thätiges Vermögen, als das unbestimmte Thun, als das Thun an sich.

99. Das dritte Moment ist die Urkraft oder Urmacht, wodurch die Abstraction, welche in dem Urwirklichen und Urwirkenden liegt, auf-

---

1) S. Thomas I. qu. 9. d. 1: Ex praemissis — ostenditur, Deum esse omnino immutabilem. Primo quidem, quia ostensum est, esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus, et quod hujusmodi primum ens oportet esse *purum actum* absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem, quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quod impossibile est, Deum aliquo modo mutari. — Secundo, quia omne, quod movetur, quantum ad aliquid movet et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni, quod movetur, attenditur aliqua compositio. — Tertio, quia omne, quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere nec extendere se in aliquid, ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus.

Comp. th. c. 10: In Deo, cum sit simplex, non est invenire duo, quorum unum sit per se et aliud per accidens; oportet igitur, quod essentia ejus sit omnino idem quod ipse. Item: in quacunque essentia non est omnino idem cum re, cujus est essentia, est invenire aliquid *per modum potentiae et aliquid per modum actus;* nam essentia formaliter se habet ad rem, cujus est essentia, sicut humanitas ad hominem. In Deo autem non est invenire potentia et actus, sed est actus purus. Est igitur ipse sua essentia.

2) Vgl. die speculative Theologie des heiligen Thomas, n. 81.

gehoben ist. Aber man hat die Urkraft selbst nicht abstract als bloses Vermögen, sondern als urwirkliches und urwirkendes zu fassen, als lebendige Urkraft, welche jeder anderen Kraft vorangeht und sie bedingt.

Das Urkräftige ist in sich Potenz und Thätigkeit, aber erscheint als ein agens, welches sich von jedem anderen unterscheidet und im Gegensatze zu ihm als reale Einheit zu fassen ist. Die Scholastik[1]) faßt Gott wohl als potentia activa im Gegensatze zur potentia passiva, aber sie weiß die Substanz mit der Thätigkeit nicht so zu vermitteln, daß die Substanz thätig und kräftig erscheint. Denn Gott als actus purus ist potenzlos, aber die potentia muß im Ganzen und von der activen, wie passiven gelten. Daher ist Gott nach Thomas Potenz, nicht insoferne sie thätiges Prinzip ist, sondern insoferne sie Prinzip der Wirkung ist; denn die essentia soll das principium actionis sein. Dieses kommt daher, daß die Potenz realistisch oder mechanisch bei den Geschöpfen gefaßt wird, während sie, auf Gott angewendet, sinnlos wird.

Mit dem Begriffe der Urkraft schließt sich das extensive Moment der Ewigkeit ab. Gott erscheint als urwirkliches, urthätiges und urkräftiges Sein, welches vor sich kein anderes hat, vielmehr dasselbe zu setzen die Kraft besitzt. Insoferne ist Gott Urcausalität, nämlich bezogen auf andere Wesen, obwohl er in sich das Urleben ist.

Dieser Begriff der urkräftigen Natur Gottes stimmt mit dem extensiven Momente der Unermeßlichkeit überein; denn wie Gott unermeßlich ist, so daß außer und neben Gott kein zweites, ihn begrenzendes Wesen gedacht werden kann, ebenso entspricht die Thätigkeit dem unermeßlichen Sein, so daß Gott nicht von Außen gesetzt sein kann; er ist

---

[1]) S. Thomas I. qu. 25. a. 1: Duplex est potentia, scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo, et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim, quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem, quod Deus est purus actus et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae; nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. Relinquitur ergo, quod in Deo maxime sit potentia activa.

Ad. 3. d., quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est *principium effectus, non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis*, quae est divina essentia, nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet, quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus. Aber dieser Satz widerspricht dem vorhergehenden, daß in Gott potentia activa ist.

also urwirklich, wie urwirkend. Aber soferne seine Lebenswirksamkeit jeder anderen Thätigkeit vorangeht, ist er urkräftig, jede andere Thätigkeit bedingend.

b) Von dem intensiven Momente.

§. 24.

100. Nach dem intensiven und immanenten Momente erscheint das Urleben immer gleich thätig, gleichgestaltet und gleichkräftig, so daß die gleiche und gleichkräftige Thätigkeit nie einen anderen Zustand hervorruft.

Wie Gott durch nichts Aeußeres entsteht, so gibt es auch im Innern kein Werden, kein Mehr oder Minder, keine Zunahme oder Abnahme, weil die Lebensthätigkeit absolut vollkommen und darum immer sich gleich ist. Darum ist Gott nach dem immanenten Momente der Ewigkeit unwandelbar oder unveränderlich.

Daß Gott unveränderlich, beweist Thomas, wie wir gesehen (98 Anm.), daraus, daß er actus purus ohne alle Potenz ist; aber damit ist die Frage nicht gelöst, weil der Beweisgrund ein irriger ist.

Wenn Gott als diese abstracte Einfachheit allein unveränderlich ist, so muß er sich verändern, wenn er einen freien Act setzt, wenn er schafft, auf die Welt einwirkt, weßhalb nach diesen Prinzipien entweder Gottes freies Thun falsch gedeutet oder seine Unveränderlichkeit beeinträchtigt werden muß (218).

Gott hat aber eine doppelte Thätigkeit, eine Lebensthätigkeit, welche sich auf seine immanente und persönliche Natur bezieht, und eine freie oder reinpersönliche, deren Object nicht seine Natur ist. Die Unveränderlichkeit bezieht sich nur auf die erste, nicht auf die zweite Thätigkeit, weßhalb in den letzteren Acten eine Succession eintreten kann, ohne daß sich Gottes Leben ändert.

Die Scholastiker [1]) verkennen die Frage, daß Gott einen Act, wie den der Schöpfung, anfängt, indem sie sagen, daß Gott mit einem

---

[1]) Tournely de div. attrib. qu. 8. Inst. 2. Ibi est vera mutatio, ubi est prius et posterius; atqui in Deo datur prius et posterius, si quidem ab aeterno non creavit mundum, quem subinde creavit et ita veluti a quiete et actionis suspensione transit ad opus; igitur creando mundum mutatus fuit non solum extrinsece et terminative ratione creaturae, sed etiam intrinsece et ratione sui seu actionis immanentis.

Resp. Nego minorem. In Deo enim non datur prius et posterius, ubi est *unicum instans semper durans et perseverans*, et quando Deus de non creante factus est creans, nulla in ipso mutatio accidit, quia non novo consilio, neque nova voluntate, sed aeterna, mundum in tempore creare voluit. Mutata (!) est igitur creatura, non Deus ipse. Novam quidem denominationem externam creatoris, domini, judicis etc. Deus acquisivit; at nullam internam perfectionem aut amisit aut comparavit.

ewigen Willen geschaffen und eine äußere Benennung sich erworben habe. Sie wollen nicht leugnen, daß der Schöpfungsact angefangen habe. Oder sie lehren, daß nicht die Ursache, sondern nur die Wirkung eine zeitliche sei, gleich als ob bei einem ewigen Acte Ursache und Wirkung auseinanderfallen könnten.

Aus dem Prinzipe [1]), daß der Act mit der Substanz identisch und kein Accidenz bei Gott sei, folgt nothwendig, daß Gott nicht zweifache Acte, nothwendige und freie, haben kann, da bereits der nothwendige Act als Act unerklärbar ist. Es kann daher gar nicht behauptet werden, daß Gott zu schaffen anfängt, oder es muß die Veränderung allein als eine denominative und nominalistische nur das Geschöpf betreffende erklärt werden.

101. Die göttliche Unveränderlichkeit, welche das immanente Moment der Ewigkeit ist, verkündet die Schrift des alten und neuen Testamentes, die Kirche [2]) und die Väter [3]).

Eine zunächst physische Veränderung in Gott wird geleugnet, wenn der Psalmist [4]) sagt: „Im Anfange hast du, o Herr, die Erde gegründet und die Werke deiner Hände sind die Himmel. Dieselben vergehen, aber du bleibst; sie veraltern wie ein Kleid, und wie ein Gewand änderst du sie, und sie werden verändert, du aber bist derselbe und deine Jahre nehmen kein Ende." Eine zunächst moralische Unveränderlichkeit enthalten diese Stellen [5]): „Gott ist nicht, wie ein Mensch, daß er lüge, noch wie ein Menschensohn, daß er sich ändere. — Viele Gedanken sind in des Mannes Herzen, aber der Wille des Herrn wird bleiben." Nach dem neuen Testamente [6]) ist bei Gott keine Veränderung, noch ein Schatten einer Veränderung.

---

1) S. Thomas 5. ph. II. 9. Actio, quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subjecto, unde et actio inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et a sua potentia.

II. 35. Non oportet, quod per se vel per accidens Deus moveatur, si *effectus ejus de novo incipiunt esse.* Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis, in quantum demonstrat novitatem actionis; non enim potest esse, quod *in agente sit nova actio, nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo, quum actio sua sit sua essentia.*

2) Conc. Lat. IV. c. 1: — quod Deus — incommutabilis. —

3) Theoph. ad Antolyc. I. 4: Ἀναλλοίωτος, κάθοτι ἀθάνατός ἐστι. — S. Hilar. in ps. 2. n. 13: De mutatione non novus est, qui origine caret. Ipse est, qui quod est, non aliunde est: in sese est, secum est, ad se est, suus sibi est et ipse sibi omnia est. — S. August. in 1. Joan. tract. 4. n. 5: Mutari nescit, nulla ex parte corrumpitur; nec proficit, quia perfectum; nec deficit, quia aeternum est.

4) Ps. 101, 26—28.

5) Num. 23, 19. — Prov. 19, 21.

6) Jac. 1, 19: apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio.

102. Aus dem Wesen des Urlebens folgt aber, daß Gott allein immanent unwandelbar und daß jede Creatur einer inneren Veränderung unterworfen, also wandelbar ist. Denn das innere Verhalten entspricht dem äußeren; ist das Wesen von Außen entstanden, so hat es selbst einen Prozeß zu bestehen, während das ungewordene Wesen auch in sich jeden Wechsel ausschließt.

Thomas [1]) beweist diesen Satz, daß Gott allein unveränderlich ist, daraus, daß Gott die Geschöpfe zerstören kann, wie er sie in's Dasein gerufen, und daraus, daß jedes Geschöpf an sich irgendwie veränderlich ist.

Es fragt sich nun weiter, wie sich die innere Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit zu dem simultanen oder successiven Thun nach Innen oder Außen verhält, oder ob die Creatur, weil sie innerlich veränderlich ist, auch nothwendig durch eine zeitliche That entstanden. Letzteres ist unbedingt zu behaupten, so daß Gott durch eine successive That, welche von der ewigen unterschieden ist, die Creatur schaffen muß; denn wäre die Schöpfung eine zeitlose und ewige, so könnte sie nicht anfangen und nicht enden, es müßten aber auch alle Acte Gottes gleichzeitig sein und da Gott die Creaturentwicklung leitet, so müßte auch diese ewig sein.

Es lehrt nun Thomas [2]), daß eine anfangslose Welt möglich sei, obschon sich die Ewigkeit doch noch immer von der Welt, da sie einer inneren Veränderung unterliegt, unterschiede. Diese Lehre ist, wie erwiesen, ganz grundlos. Wäre die Welt zeitlos entstanden, so wäre sie auch innerlich unwandelbar.

103. Indem wir dieses Moment abschließlich überblicken, könnte der Zweifel entstehen, ob denn nicht die Unveränderlichkeit ein Hauptattribut, und ob sie nicht der Grund für die Ewigkeit sei. Denn die

---

[1]) I. qu. 9. a. 2. Solus Deus est omnino immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim, quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo per potentiam, quae in ipso est, alio modo per potentiam, quae in altero est. —

Sicut igitur in potentia creatoris fuit, ut res essent, antequam essent in seipsis, ita in potentia creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam, quae est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt perduci in esse et de esse possunt reduci in non esse. —

Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora coelestia; vel secundum ordinem ad finem et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; *et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles* secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum.

[2]) I. qu. 10. a. 4 et 5 vgl. n. 92. dum. — Tournely de deo et att. qu. 9. art. unic. — Quapropter si Deus ab aeterno angelum v. g. creasset, ille quidem nec initium haberet nec finem; non ea tamen ipsa ratione aeternus foret, qua Deus ipse aeternus est.

Scholastik [1]) beweist zuerst Gottes Unveränderlichkeit und sodann daraus dessen Ewigkeit, während wir die Unveränderlichkeit nur als ein Moment der Ewigkeit fassen.

Zunächst muß einleuchten, daß die Unveränderlichkeit nur negativ, und daß damit nur die Negation einer Gott nicht zukommenden Eigenschaft ausgesprochen ist. Aber so angesehen, gehört die Unveränderlichkeit gar nicht zu den Attributen, es sei denn, daß sie positiv, wie das Unendliche gefaßt wird. Ist das Veränderliche ein Gestalten und eine Succession, so muß auch das Unveränderliche ein Gestalten oder Leben, aber ohne Succession, also eine immer sich gleiche sein. Daraus ergibt sich, daß die Unveränderlichkeit nicht auf einem abstracten und äußeren Thun, sondern auf einem lebensvollen gründet.

Daraus folgt, daß die Ewigkeit von der immer gleichen Lebensthätigkeit unzertrennbar ist, und daß sich die Bewegung mehr als die Form, das Leben mehr als die Materie verhält. Es kann daher die Ewigkeit nicht von der Unveränderlichkeit getrennt werden; ja die Ewigkeit als immer adäquates Thun ist vielmehr das höhere Moment. Aber die Ewigkeit selbst erhält ihre Ergänzung an dem folgenden Attribute; denn sie ist noch abstract.

Aber auch das immanente oder intensive Moment ist abstract. Es entspricht der intensiven Unermeßlichkeit, wornach Gott unendlich subtil und geistig ist; denn dieser Mangel an dem Nebeneinander im Raume harmonirt mit dem Mangel an dem Nacheinander in der Zeit. Das absolute Ineinander ist das Zeichen der Geistigkeit und Einfachheit, wie die absolute Simultaneität der Beweis der immanenten Unwandelbarkeit; denn will eine Steigerung oder Minderung in der Thätigkeit eintreten, so muß sie sich theilen oder hier sich anspannen und dort nachlassen, wodurch die Gleichmäßigkeit und Simultaneität verschwindet.

c) Von dem einheitlichen Momente.

§. 25.

104. Wie Gott nach dem extensiven Momente anfangslos und ungeworden und nach dem intensiven unveränderlich ist, so ist er nach dem einheitlichen Momente endlos und unvergänglich oder unsterblich, wodurch er ein nothwendiges Verhältniß zur Außenwelt besitzt.

---

[1]) I. qu. 10. a. 2: Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur immutabilitatem. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum.

Die Schrift [1]) sagt ausdrücklich, daß Gott unsterblich sei und allein Unsterblichkeit habe, und daß der ewige Gott, welcher die Erde erschaffen, nicht vergehe. Es fragt sich, inwieferne gesagt werden kann, Gott allein habe die Unsterblichkeit, da doch auch die Creaturgeister nicht vergehen. Es ist aber zu bemerken, daß doch von dem Creaturgeiste ein ewiger Tod, wie ein ewiges Leben prädicirt wird, weßhalb unter der Unsterblichkeit der Mangel jeglicher Veränderung zu verstehen ist, wenn Gott der allein Unsterbliche genannt wird. Dazu kommt aber noch, daß Gott in keiner Weise einer Aenderung unterliegen kann, während die Creatur von Gott vernichtet werden kann, wie er sie geschaffen, obschon er es nicht thut, weßhalb sie durch die Gnade des Schöpfers nach ihrer inneren Ordnung unvergänglich ist.

105. Indem Gott allein unsterblich und der König der Aeonen [2]) oder Weltzeiten (rex saeculorum) genannt wird, ist sein Verhältniß zur Schöpfung ausgesprochen.

Gott ist immer in sich gleich lebendig; aber nach Außen ist er wirksam nach dem Verhältnisse, als es die Creatur erfordert. Gott muß hier mit der Weltentwicklung mitwirken und sonach hat er selbst eine äußere und successive, also geschichtliche Thätigkeit. Schöpfung, Incarnation und Vollendung drücken drei Perioden in dem Außenverhalten aus, und füglich ist Gott der Herr und Regent dieser Weltzeiten und Weltentwicklungen, da sie ohne seinen Einfluß gar nicht möglich sind.

Wenn nun die Schrift und Kirche sagt, daß Gott regiert in infinita saecula, per omnia saecula saeculorum, so ist damit nur das Verhältniß Gottes nach Außen ausgedrückt. Nur dieses scheint schwer begreiflich zu sein, wie es unendliche Weltzeiten gibt. Aber es ist zu bemerken, daß mit der Zeitentwicklung doch nicht alle Außenbewegung aufhört. Es wird also immerhin noch eine Analogie von dem geben, was wir Jahr und Jahrhundert nennen; nur ist davon jede Steigerung auszuschließen. Diese Weltzeiten dauern aber unendlich und doch sind es abwechselnde und successive Bewegungen. Der heilige Augustin [3]) will die Entscheidung über den Sinn von saecula saeculorum ver-

---

[1]) I. Tim. 1, 17: Regi autem seculorum immortali etc. — 6, 16: qui solus habet immortalitatem etc. — Is. 40, 28: Deus sempiternus Deus, qui creavit terminos terrae, non deficiet.

[2]) Tob. 23, 6: regemque saeculorum exaltate. I. Tim. 1, 17: *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*. — Rom. 1, 25; 9, 5; 11, 36. Gal. 1, 5. Apoc. 10, 6; 11, 15. —

[3]) De civit. Dei, XII. 19. De saeculis saeculorum. Quod utrum ita faciat et continuata sibi connexione copulentur, quae appellantur saecula saeculorum, alia tamen atque alia ordinata dissimilitudine procurrentia, eis duntaxat, qui ex miseria liberantur, in sua beata immortalitate sine fine manentibus; an ita dicantur saecula saeculorum, ut intelligantur saecula in sapientia Dei inconcussa stabilitate manentia,

schieben; aber er verwirft die Lehre von einem ewigen Kreislaufe mit aller Entschiedenheit.

Gott ist daher der König dieser Aeonen, weil er sie leitet, obwohl er in sich unwandelbar ist. Dieses Verhältniß liegt in der Umschreibung von Jehovah, in der Apokalypse 1, 8, wo er als: ὁ ὤν, ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος bezeichnet wird. Denn Gott und näher der Gottmensch, welcher die Welt regiert und richtet, weil er in sie am meisten eingegangen, und der durch Jehovah besonders bezeichnet wird, ist nach einer Seite vergangen und nach der anderen zukünftig. Aber wenn es heißt: Im Anfange war der Logos, so wird seine ursprüngliche Existenz ausgedrückt.

Das Verhältniß, wie Gott in sich unwandelbar beharrt und nach Außen wirkt, drückt die schöne Stelle[1]) aus, welche von der Weisheit lehrt, daß sie in sich beharrend Alles erneuere.

106. Dieses Einheitsmoment schließt alle früheren Momente, wie die ganze Lehre von der Ewigkeit ab, und steht in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem der Unermeßlichkeit.

Wenn Gott nach dem extensiven Momente als ursprünglich seiend und wirkend, als ursprüngliche Kraft, nach dem intensiven aber als immer gleichwirkende und in gleicher Lebensfülle befindliche Wesenheit erscheint, so folgt, daß Gott niemals sich ändert oder daß er endlos in sich beharrt, obschon er nach Außen in der Zeit wirkt.

Gott ist daher die Urkraft und die Urform, wie das Urziel, weil er der Zeit, wie der vollkommenen und höchsten Thätigkeit nach über jeder endlichen Substanz steht, welche sowohl geworden und durch eine successive That entstanden ist, als auch durch successive Acte sich gestaltet und vollendet. Indem Gott diese Entwicklung leitet und abschließt, und indem die Creatur zu Gott hin strebt und sich in ihm zu vollenden sucht, ist Gott das Endziel und Urziel, wie die Urkraft.

Die Bewegung schließt sich da ab, wo sie in ihren Anfang wiederum zurückgeht, weßhalb die anfangslose und wandellose Ewigkeit zugleich endlos ist und als Urkraft die endliche Substanz durch einen successiven Act setzt, begleitet und vollendet, ohne die Ewigkeit zu beeinträchtigen.

Dieses abschließende Moment der Ewigkeit hat aber auch zu dem

---

istorum, quae cum tempore transeunt tanquam efficientia saeculorum, definire non audeo. — Quaelibet autem illarum sententiarum de saeculis saeculorum vera sit, ad hos circumitus nihil pertinet, quoniam sive saecula saeculorum sint, non eadem repetita, sed alterum ex altero connexione ordinatissima procurrentia, liberatorum beatitudine sine ullo recursu miseriarum certissima permanente, sive saecula saeculorum aeterna sint temporalium tanquam dominantia subditorum, circumitus illi eadem revolventes locum non habent, quos maxime refellit aeterna vita sanctorum.

[1]) Sap. 7, 28: μένουσα ἐν αὐτῇ πάντα καινίζει. —

entsprechenden der Unermeßlichkeit ein nothwendiges Verhältniß. Gott ist hier einzig, unabhängig und sich selbst genügend; aber weil er einzig ist, ist er auch das alleinige Urziel der Creatur, und weil er unabhängig ist, leitet er die Creatur, ohne selbst wandelbar zu werden, und weil er sich selbst genügt, so ist er unsterblich und endlos, über jede Veränderung erhaben. Nur ein einziges Wesen kann Weltregent, Mittelpunkt und Endziel des Endlichen sein, wie nur ein einziges Wesen sich selbst genug ist.

Die Ewigkeit ist so unendlich, als Gottes Wesen unermeßlich ist, und sie ist nach Thätigkeit und Bewegung das, was die Unermeßlichkeit nach dem Sein ist. Aber es fehlt noch eine Beziehung, nämlich das Verhältniß, wie Sein und Thun oder Leben ineinander sind, welches Ineinandersein die Lehre von der Allgegenwart zu entwickeln hat.

III.

Von der Allgegenwart Gottes.

§. 26.

107. Die Allgegenwart Gottes schließt die erste Klasse der göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die göttliche Substanz beziehen, ab. Wie nun die Unermeßlichkeit diese Substanz nach dem Sein oder der realen Einheit und die Ewigkeit nach der Lebensthätigkeit näher bestimmt, so enthält die Allgegenwart den Seinsbezug der göttlichen Substanz.

Die Allgegenwart ist daher jenes Attribut, wodurch Gottes Wesenheit als unendliche oder absolute Seinsbeziehung gefaßt wird; sie ist als absolutes Ineinandersein die Negation jeder Art des Außereinanderseins.

Diese Definition muß näher erörtert werden, weil sie zu unbestimmt erscheint.

Zunächst ist der Seinsbezug von dem bloſen Sein oder der realen Einheit und der Seinsbethätigung unterschieden. Nach dem Sein nämlich ist die Substanz eine innere und äußere Einheit, die nach der Seinsbethätigung eine entsprechende Lebensbewegung und Lebensformation hat. Das Verhältniß nun der Lebensbewegung zum realen Sein, wie nach Innen, so nach Außen, ist der Seinsbezug, das der realen und lebendigen Einheit entsprechende Verhalten. So ist das Athmen eine Lebensäußerung, wodurch die Lebensthätigkeit näher bestimmt wird. Bei dem Geiste ist die Liebe ein solcher Rapport.

Der absolute Seinsbezug, der Gott allein eignet, setzt Stufen in

dem Seinsbezuge voraus. Gott ist eine geistige Wesenheit, welche persönlich ist, und daher kommt Gott der höchst geistige Rapport zu. Eine solche Steigerung liegt bereits in dem Worte Gegenwart; denn nicht das blose Sein in etwas, auch nicht das Durchdringen zweier Dinge, wie Licht und Luft sich durchdringen, sondern nur das lebendige und persönliche Sein in sich oder in Anderem begründet die Gegegenwart. Ein Geist, der mit seinen Gedanken und Begierden nach Außen gerichtet ist, ist wohl in sich dem Sein, aber nicht der Gegenwart nach.

Diese persönliche Gegenwart unterscheidet sich von der realen und geistigen Einheit, wie von der Lebensbewegung und fügt zur Thätigkeit noch das Verhältniß zu dem Sein hinzu. Es darf aber dieser Rapport nur im Allgemeinen bestimmt werden, weil die Spezialisirung ein neues Attribut begründet. So ist die Liebe ein Rapport, aber ein spezieller, welcher bei Gott nothwendig mit der Gegenwart verbunden ist, während er in Bezug auf die Creatur frei ist und ein neues Moment zur Gegenwart hinzufügt, da auch die göttliche Gegenwart in der Creatur vielfach ist.

Dieser Unterschied wird ausgedrückt, indem nicht von einem persönlichen Sein und Leben oder Wirken, sondern von dem persönlichen Seinsbezuge der göttlichen Wesenheit gesprochen wird, obwohl der Unterschied zwischen einem reinpersönlichen und einem persönlichen Seinsbezuge nur ein actual formaler in Gott sein kann. Der substanziale Seinsbezug ist bei Gott die Allgegenwart, der einheitliche und persönliche aber die Seligkeit u. s. w., um den Unterschied in anderer Weise darzulegen.

Es ist ungerechtfertigt, die göttliche Allgegenwart nur auf die Welt zu beziehen, da doch Gott zunächst sich selbst gegenwärtig sein muß, und sodann mit der Unermeßlichkeit zu identificiren, oder in abstracter Weise als bloses Ueberallsein zu fassen. Die Silbe All drückt wohl die Extension zunächst aus, aber sie schließt die entsprechende Intension nicht aus. Die Allgegenwart ist die umfassendste und die urbildliche Seinsbeziehung (69) oder das innerlichste Innesein.

Daher kann man die Allgegenwart Gottes klarer bestimmen als das substanziale und persönliche Innesein der göttlichen Wesenheit in sich und Anderem, oder als die der unendlichen Einheit und Thätigkeit der göttlichen Natur entsprechende Beziehung, wie als die urbildliche Substanzrelation.

108. Die Scholastiker führen bei der Unermeßlichkeit Gottes die Definition und Interpretation der Allgegenwart Gottes an, weil sie beide Attribute nicht unterscheiden, wie bereits (76) gesagt wurde.

Nach dieser Erklärung [1]) ist die Unermeßlichkeit die virtuale und nach der Schöpfung die actuale Allgegenwart, und diese wird so gefaßt, wie das Herrsein Gottes, so daß die Unermeßlichkeit und Allgegenwart so wenig, als das Schöpfersein Gottes seiner Natur zukommt; denn er hat nur die Macht, beides zu sein, aber ist nicht unmittelbar beides.

Die Allgegenwart selbst aber, oder die actuale Unermeßlichkeit wird als die Ausbreitung der göttlichen Substanz bestimmt, wodurch sie unbegrenzt durch alle Objecte hindurch geht und sie innigst durchbringt. Diese Bestimmung erscheint als mangelhaft, weil das eigene Gegenwärtigsein Gottes in sich, und weil der Grad der Gegenwart nicht angegeben ist.

Es ist aber zu bemerken, daß der Sentenzenmeister [2]) da, wo er

---

[1]) Tournely l. c. Definiri seu describi potest immensitas Dei: virtualis substantiae divinae diffusio, per quam res omnes pervadit ac penetrat, usque per sese ac intime adest tota absque ulla limitatione et termino.

Dicitur 1.: virtualis substantiae divinae diffusio; tum ut distinguatur immensitas Dei ab illius ubiquitate et actuali in rebus omnibus inexistentia. Quippe immensitas Dei aeterna est, absoluta et necessaria, atque in eo posita, quod apta et nata sit, ubique esse et implere id omne, quod existit. Ubiquitas vero et praesentia Dei in rebus temporanea est, relativa et libera pro conditione rerum creatarum, quibus Deus coexistit. Tum ut declaretur, simplicem Dei naturam idem efficere in ordine ad locum diffusione virtuali, quod praestat corpus diffusione et extensione molis quantitativae.

Dicitur 2.: *per quam* res omnes pervadit ac penetrat iisque tota per sese intime adest. Nempe 1: ut designetur Deum rebus praesentem esse non tantum cognitione, scientia et operationis virtute, sed etiam substantia; 2. ut intelligatur modum, quo Deus rebus omnibus praesens est, simplicissimum esse totius scilicet substantiae in omnibus et singulis loci partibus. —

Dicitur 3.: absque ullo termino, quia ratione immensitatis Deus nullo loco contineri ac circumscribi potest, sed qualibet supposita rerum ac locorum multitudine, Deus pluribus aliis et infinitis adesse idoneus est neque tam loco contineri, quam locum ipsum continere dicendus est.

[2]) Lib. 1. sent. dist. 37. qu. 1. Sciendum est, quod *Deus incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione* et in omni loco sine circumscriptione et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans, et in homine Christo excellentissime, in quo plenitudo divinitatis corporaliter habitavit, non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. —

Qu. 3. Si autem quaeritis, ubi habitabat Deus, antequam sancti essent, dicimus, quia in se habitabat. Unde August. in lib. 3 c. 21 contra Maximnum: In templo, inquit, suo habitat Deus, scilicet in sanctis, qui sunt templum Dei, modo secundum fidem ambulantes et templum Dei erunt aliquando secundum speciem, qualiter etiam nunc templum Dei sunt angeli. Sed, dicet aliquis: Antequam faceret Deus coelum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus; apud se habitat et apud se est. —

davon spricht, auf wie vielfache Art Gott in den Dingen ist, gestützt auf die Väter, drei Stufen angibt, wie Gott in den Dingen ist, nämlich per essentiam, per potentiam et praesentiam, obschon er unwandelbar in sich ist, und daß er später mit dem heiligen Augustin lehrt, Gott sei vor der Schöpfung in sich gewesen, ohne zu leugnen, daß er nach der Schöpfung in sich sei. Nun liegen aber gerade darin alle Momente der Allgegenwart, daß Gott ist in sich und in der Creatur, und daß er in sich und in der Creatur nicht blos dem Wesen und der Macht, sondern auch der persönlichen Gegenwart nach ist. Das esse in rebus ist daher nicht schlechthin identisch mit omnipraesentia, eine Bezeichnung, welche den höchsten Umfang und die höchste Weise der Inexistenz Gottes in sich schließt.

109. Die Scholastiker nehmen nun zwar die dreifache Seinsweise Gottes in den Dingen als eine tradirte an; aber ihre Erklärungen sind sehr verschieden.

Schon der Sentenzenmeister [1]) führt einige Interpretationen an und erklärt als unzureichend jene, wornach Gott mit seinem Wesen nur darum gegenwärtig sei, weil jedes Geschöpf von Gott das Sein hat. Sonach wäre Adam in allen seinen Nachkommen gegenwärtig. Diese Gegenwart ist keine eigentliche; auf dieselbe Weise erklären viele Theologen die Einwohnung der drei Personen in sich.

Der heilige Thomas [2]) lehrt, daß Gott auf doppelte Weise, als causa agens und als Object der Erkenntniß und des Willens, dort in

---

[1]) L. c. qu. 7. Quidam — tradiderunt, quod Deus ubique per essentiam esse dicitur, non quod Dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura, sed quia omnis natura atque omne, quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eam habet esse, et omnis locus, in quo illud est. Iidem etiam dicunt, ideo Deum ubique dictum esse per praesentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei praesentia, et quae in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non potest. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut ajunt, quia per virtutem propriae substantiae suae facit, ut etiam loca sint et omnia, quae in eis sunt. Sed licet haec vera sint, quae asserunt in explanandis intelligentiis praedictorum, in illis tamen verbis, quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quod homo vivens capere non valet.

[2]) I. qu. 8. a. 3. Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter: uno modo per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso; alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod propriam est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit eum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus vero aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his, quae in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per

jeder, hier in der geistigen Creatur gegenwärtig ist. Aber die zweite Art der Gegenwart ist keine wirkliche, sondern nur eine im Erkennen und Bilde, wie in der Begierde; denn so wäre jedes Object, das erkannt und begehrt wird, in der Seele, und Gott hätte keinen Vorzug. Die Einwohnung durch die Gnade ist damit nicht identisch.

Nun lehrt er weiter, daß, wie der Regent zwar durch seine Macht in seinem Reiche, aber nicht überall gegenwärtig oder persönlich ist, so Gott in Allem durch seine Macht und Gegenwart ist. Nur in Bezug auf die erste Art ist zu bemerken, daß Gott überall selbst, der Regent aber nicht überall selbst wirkt.

Die substanziale Gegenwart soll die sein, wornach Gott als weltschöpferische und erhaltende Kraft in Allem ist. Allein dagegen ist zu sagen, daß diese Art mit der zweiten, da Gott selbst wirkt, zusammenfällt, und daß der etwas Wirkende noch keineswegs in dem Gewirkten, sondern nur dabei ist, und daß bereits begrifflich das Sein in Etwas von dem Wirken in Etwas unterschieden ist.

Duns Scotus [1]) aber bestritt diese Lehre, daß Gott durch die Allmacht überall ist, weil er wirken kann, ohne dem Wesen nach zugegen zu sein.

Damit war ein Widerspruch hervorgetreten, der sich durch die Schulen der Thomisten und Scotisten hindurchzog, obschon jede beider Ansichten falsch und einseitig ist. Denn es läßt sich die Allmacht Gottes von seiner Wesenheit nicht trennen, was gegen Scotus ist; aber Thomas scheint selbst zu behaupten, daß die göttliche Allwirksamkeit das essentiale überwältige Sein sei, oder daß es nur eine Inexistenz per potentiam gebe. Daher fragte man später [2]), ob das formale der essentialen

---

suam potentiam, licet non sit ubique praesens. Per praesentiam vero suam dicitur aliquid esse in omnibus, quae in conspectu ipsius sunt. — Secundum vero substantiam dicitur aliquid esse in loco, in quo ejus substantia habetur.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi.

Art. 1. Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens *adest* (!) (statt inest) ei, in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest. —

1) In I. sent. d. 37. qu. un.: — talis omnipotentia sit ratio agendi quodcumque et producendi quodcumque possibile, licet per impossibile ipsum, cujus est omnipotentia, non esset ubique. —

2) Tournely de Deo qu. 6. a. 2. Secunda conclusio. Operatio Dei non est ratio formalis et immediata, per quam rebus omnibus praesens constituitur. Pro-

Inexistenz in der göttlichen Allwirksamkeit bestehe oder davon verschieden sei.

110. Die Lehre von Gottes Allgegenwart ist so weit entwickelt, daß wir einsehen können, ob die Schrift und Tradition lehrt: 1. daß Gott in sich selbst, 2. in den Geschöpfen, und zwar 3. nach seiner Substanz, Macht und Gegenwart sei.

Daß Gott in sich selbst in höchster Weise gegenwärtig sei, versteht sich von selbst, und daraus folgt, daß davon die Schrift weniger, als von der Gegenwart in der Welt spricht. Indessen fehlt es doch nicht an solchen Aussprüchen. Wenn der Apostel [1]) lehrt, daß Gott in einem unzugänglichen Lichte wohnt, daß der Geist Alles, auch die Tiefen der Gottheit erforscht, daß der Eine Gott und Vater Aller über Allem, wie durch Alles und in Allem ist: so folgt daraus, daß Gott sich selbst gegenwärtig ist; denn das Licht, worin Gott wohnt, ist Gott selbst, und der die Tiefen Gottes erforschende Geist ist gleichfalls Gott, wie der über Allem seiende Gott und Vater in sich sein muß.

Wenn Gott in sich ist und der Geist Gottes die Tiefen der Gottheit erforscht, so ist sich Gott per essentiam et praesentiam gegenwärtig. Dieses Selbstgegenwärtigsein liegt auch darin, daß von dem Worte, wie von der Weisheit ein Sein bei Gott vor aller Zeit ausgesagt wird [2]).

Ausführlicher und klarer bezeugt die Schrift, daß und wie Gott in der Welt ist. Schon die angeführte Stelle Eph. 4, 6: darnach Gott durch und in Allem ist, beweist, daß Gott überall und auf verschiedene

---

batur I. Quia substantialis Dei in rebus praesentia formaliter non constituitur neque probatur a priori per id, quod juxta nostrum intelligendi modum sequitur ac supponit praesentiam Dei in rebus; atqui operatio Dei juxta nostrum intelligendi modum sequitur et supponit praesentiam Dei in rebus; sicut enim operari sequitur esse, ita operari in loco, sequitur esse in loco.

2. Quod est in Deo necessarium et intrinsecum, non pendet, neque a priori probatur ex eo, quod liberum est et externum; atqui praesentia Dei in rebus (supposita rerum existentia) necessaria est et interna, quando quidem fieri non potest, ut ab illis rebus Deus absens sit; operatio vero Dei transiens, libera est et externa; ergo praesentia Dei in rebus a priori non probatur ex operatione transeunte.

[1]) I. Tim. 6, 16: qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem. — I. Cor. 2, 10: Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. 11. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi spiritus Dei. — Eph. 4, 6: Unus Deus et Pater omnium, qui est super omnes et per omnia et in omnibus nobis.

[2]) Joan. 1, 1: Verbum erat apud Deum. — Sap. 9, 4: De mihi sedium tuarum assistricem sapientiam. — Prov. 8, 22: Dominus possedit me in initio viarum suarum. — Eccli. 1, 1; Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit et est ante aevum.

Weise ist. Der Apostel [1]) lehrt aber, daß Gott nicht ferne von uns ist, indem er uns das Leben und den Odem und Alles gibt, daß er nicht in Tempeln von Menschenhand wohnt, daß wir in ihm leben, uns bewegen und sind. Indem Gott nicht ferne von uns ist, und nicht in Tempeln wohnt, ist seine geistige und wesenhafte Gegenwart ausgedrückt, wie die allmächtige in den Worten liegt, daß er uns Alles gibt. Wenn wir in ihm sind, so umfaßt er Alles, und ist in Allem, aber ungefaßt. Die persönliche Allgegenwart ist damit schon angedeutet, aber wird deutlich in den Worten gelehrt, daß Gott die Zeiten der Unwissenheit nachgesehen, aber jetzt zur Buße auffordert.

Auch in der herrlichen Schilderung der Allgegenwart durch den Psalmisten [2]) hat man die dreifache Gegenwart unterschieden, obschon sie mehr im Ganzen, nicht im Ausdrucke liegt.

Dasselbe lehren die Väter [3]), obschon sie zunächst die geistige Art, wie Gott überall ist, und daß er überall ist, gegen die materialistischen Irrlehren hervorkehren.

111. Es fragt sich weiter, wie die dreifache Immanenz Gottes an sich sich verhalte, weil davon jede Untersuchung abhängt.

Die Allgegenwart unterscheidet sich von der Unermeßlichkeit Gottes dadurch, daß sie Unterschiede und eine Beziehung dieser in Gott voraussetzt; denn gegenwärtig ist sich nicht der Stein, obschon er ausgedehnt ist, sondern nur der Geist, aber nicht jeder mit Nothwendigkeit, obschon jeder eine reale Einheit sein muß. So ist der ungeweckte Geist sich nicht gegenwärtig. Daraus folgt, daß die Unermeßlichkeit, welche der realen Einheit entspricht, von der Allgegenwart unterschieden ist.

Bei Gott ist nun allerdings Alles untrennbar verbunden; aber die Wissenschaft erfaßt Gott und seine Attribute nicht richtig, wenn sie entweder die drei Stufen nicht unterscheidet oder die Allgegenwart mit der Unermeßlichkeit confundirt. Die Allgegenwart ist kein nur respectives, weltbezügliches, die Unermeßlichkeit kein nur absolutes Attribut, dessen Beziehung die Allgegenwart enthält.

Hinsichtlich der Allgegenwart kann man ein extensives und inten-

---

1) Act. 17, 24—28.

2) Ps. 138, 7—11: Quo ibo a spiritu tuo et quo a facie tua (also per praesentiam) fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es (= per essentiam); si descendero in infernum, ades (per praesentiam). Si sumpsero pennas meas diluculo et habitavero in extremis maris, etenim illuc manus tua deducet me et tenebit me dextera tua (per potentiam).

3) Bernard. de consid. l. V. c. 6: Sicut omnia in ipso, ita ipse in omnibus. — Hieronym. in Ps. 70: Deus non est localis, quia ubique est. — Hilar. in Ps. 119. lib. 19: Adest ubique et totus ubique est, non pro parte usquam est, sed in omnibus omnis est. — S. August. ep. 187: Fatendum est, ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. —

sives, wie einheitliches Moment unterscheiden; nach dem ersten ist Gott in sich und Allem auf geistige Weise, nach dem zweiten nach den drei Formen, und nach dem letzten nach verschiedenen Stufen und in systematischer Einheit.

a) Von dem extensiven Momente.

§. 27.

112. Das extensive Moment der göttlichen Allgegenwart bezieht sich auf Alles, wozu Gott einen lebendigen Bezug hat, also zunächst auf sich und sodann auf das Endliche.

Nur im Allgemeinen ist die Immanenzweise Gottes zu bestimmen. Zunächst kommt zu erwägen, was es heiße, in Etwas sein und irgendwo oder im Raume sein. Im Materiellen gibt es feste und flüchtige Gegenstände mit einer Inexistenz; so ist der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser, das Licht in der Luft. Es ist aber diese Inexistenz eine verschiedene; denn das Licht ist in der Luft nicht so, wie der Fisch im Wasser. Der Fisch verdrängt den Raumtheil Wasser, den er einnimmt, oder er schließt ihn aus, aber das Licht durchdringt die Luft, ohne sie zu verdrängen. Ebenso verdrängen die magnetischen und electrischen Kräfte nicht den Stoff.

Das gegenseitig sich ausschließende Ineinandersein nennt die Scholastik das umschriebene (circumscriptiva inexistentia), die einseitige Inexistenz des Endlichen die definitive; denn das Licht ist in sich begrenzt, aber nicht von der Luft. Es gilt das Gesetz, daß sich das Gleiche ausschließt, während das Höhere in dem Niederen ohne Bindung und Hemmung existirt. Aber diese geistartige Inexistenz des Höheren im Niederen drückt das definitive esse in re nicht aus, wie die göttliche Allgegenwart nicht durch inexistentia indefinitiva ausgedrückt ist. Im Unterschiede von der inexistentia circumscriptiva, der räumlichen Gegenwart, kann die inexistentia indefinitiva et definitiva, welche Thomas durch die einörtliche und allörtliche Einwirkung erklärt, nicht von der extensiven, sondern nur von der intensiven oder geistigen Gegenwart verstanden werden.

Was nun den Raum und den Ort anlangt, so kann er im verschiedenen Sinne genommen werden. Es ist die Ansicht zu verwerfen, als seien Raum und Ort Aristotelische Accidenzen oder reale Hinzufügungen, Zusätze und Umstände, ohne welche die Substanz sein könnte. Raum und Ort sind Verhältnisse, welche ohne ein Objectives nicht gedacht werden können, weßhalb es in der Wirklichkeit keinen leeren Raum, sondern nur Räumliches gibt und geben kann. Nur im relativen

Sinne, Festes gegen Flüssiges verglichen, spricht man von einem unerfüllten Raume.

Da nun Raum (τόπος), wie Zeit nur ein objectives Verhältniß, nicht etwas nur Subjectives, wie Kant lehrt, sein kann, so kann man Raum in einem dreifachen Sinne nehmen, nämlich in einem idealen und abstracten, wie in der Mathematik, welche von einem Raume ohne Rücksicht auf das Sachliche spricht. Sonach ist Raum das Zusammen als Einheit, das Zusammenhängende. Dieses Continuum ist ohne Inhalt nicht zu fassen; aber es wird der Inhalt ebenfalls nur allgemein genommen, und zwar als Ausdehnung oder Ausgedehntes, worunter nur die allgemeine Einheitsbestimmtheit, nicht etwas Materiales bezeichnet wird.

Im realen Sinne ist der Raum das Räumliche, allein auf den Inhalt bezogen, und es gibt ein geistig und material Räumliches. Das geistig Räumliche oder Realeinheitliche unterscheidet sich von dem material Räumlichen so, daß dort das Unterschiedliche vollkommen ineinsgebildet oder lebendig und organisch vermittelt, hier aber außereinander ist. Gewöhnlich faßt man den Raum nur material, in welchem Falle der Geist als abstracte Einheit vorgestellt werden muß, wenn man für die Raumkategorie keine andere hat.

Im formalen Sinne bezeichnet Raum das reale Einheitsverhältniß in Bezug auf das reale Ineinandersein und Zusammenbestehen des Realen, also das Verhältniß der ersten Verbindung. So ist die Luft als das reale Sein, worin Etwas ist, der Raum, und zwar in Bezug auf diese Verbindung.

113. Gehen wir nun von diesen allgemeinen Bestimmungen auf die concreten und besonderen Bezüge über, welche das göttliche Wesen hat, so begegnet uns zuerst der Bezug, den Gott zu sich selbst hat.

Es fragt sich, ob Gott in sich sei, ob er in sich wie in einem Raume und ob er in sich räumlich sei.

Das Insichsein kann verschieden bestimmt werden. Von dem Leblosen, der Luft und dem Wasser, prädicirt man kein Insichsein, weil keine Innerlichkeit. Nur das Lebendige ist sich innerlich, weil es eine innere und äußere Einheit ist. Aber nicht alles Lebendige ist sich gleich innerlich, und daher kommt es, daß eine dreifache Inexistenz secundum essentiam, potentiam et praesentiam unterschieden wird. Da nun Gott das Urleben ist, so muß er absolut in sich und absolut sich innerlich sein.

Die zweite Frage, ob Gott in sich, wie in einem Raume ist, ist mit der identisch, ob er sich selbst der Raum ist, weil es feststeht, daß es neben Gott nichts gibt und der Raum ohne Räumliches nicht existirt. Nimmt man Raum im idealen Sinne, so daß damit nur der Begriff

des realen Ineinander und Zusammen bezeichnet wird, so ist Gott sich selbst der Raum und in sich, als in seinem Raume, weil damit nur der reale Selbstbezug, das Verhältniß der Immanenz gemeint ist. Faßte man den Raum so, daß zwei räumliche und materiale Einheiten, wie Luft und Vogel, erforderlich wären, so könnte weder von Gott, noch vom endlichen Geiste eine Inexistenz prädicirt werden.

Bei den endlichen Wesen kann man immer fragen, weil sie beschränkt sind, worin sie sind; denn indem sie sich nicht selbst fassen, also ein Außenverhältniß haben, müssen sie auch in einem Anderen sein. Aber bei Gott hört diese Frage auf, weil er neben und über sich kein Sein hat, wie bei ihm die Frage nach dem Werden aufhört. Es ist daher alles Endliche in Gott, weil es von ihm umfaßt wird; aber Gott ist nicht in gleicher Weise in dem Endlichen.

Die Frage endlich, ob Gott räumlich in sich sei, löst sich mit der Einsicht, daß, weil Gott absolut lebendig und absoluter Geist ist, er auch nur geistigräumlich in sich sein kann, daß er aber gar nicht räumlich in sich ist, wenn man unter Raum ein materiales Außereinander versteht.

114. Die Väter werden zur Untersuchung, ob Gott in sich selbst wohne oder sich selbst der Ort sei, durch die Frage geführt, wo Gott vor der Weltschöpfung war. „In sich wohnte Gott," antwortet der heilige Augustin [1]; „bei sich wohnt er und bei sich ist er." Ebenso der heilige Bernhard; Theophil und Tertullian sagen aber sogar, daß Gott sich selbst der Ort war und immer ist.

Weil die antike Philosophie von leeren Räumen über den Himmeln spricht und darüber verschieden sich äußert, so werfen auch die Scholastiker [2]) die Frage auf, ob Gott in solchen imaginären Räumen existire, und beantworten sie gewöhnlich dahin, daß es solche Räume entweder

---

[1]) In der n. 108 angeführten Stelle des heiligen Augustin bei Petrus Lombardus. — S. Bernard. de consid. l. V. c. 6: Ubi erat, antequam mundus fieret, ibi est. Non est, quod quaeras ultra, ubi erat; praeter ipsum nihil, nihil erat; ergo in se ipso erat.

Theoph. in 2 ad Antol.: αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὢν κτλ. — Tertull. adv. Praxeam c. 5: Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia.

[2]) Monschein de Deo uno n. 131: Quaeres: an Deus etiam existat extra mundum, seu in spatiis imaginariis. Rem hanc ut plurimum pertinere ad modum loquendi, in quo nec ipsi Ss. Patres conspirant. Si itaque primo per spatia imaginaria intelligantur spatia creata a Deo distincta, quae extra hunc mundum possent existere, de facto tamen non existunt, Deus proprie et absolute loquendo non potest dici in spatiis imaginariis existere; nam Deus proprie et absolute non existit in eo, seu quod idem est, non coexistit ei, quod actu nihil est, sed mere esse potest. Si vero secundo per spatia imaginaria intelligatur ipsa immensitas Dei, quae a nullis mundi spatiis includitur, sed eminenter continet spatio majora et majora in infinitum, et

nicht gibt, weßhalb Gott darin nicht wohnen kann, oder daß Gott sie erschaffen und darin wohnen könnte, oder daß damit nur die göttliche Unermeßlichkeit bezeichnet werde, wornach Gott in sich selbst sei.

Daß Gott in einem Aeußeren, wie in einem Stützpunkte ruhe und sich darin fasse, eine solche Ansicht ist dem ganzen christlichen Bewußtsein fremd, da sie eine materialistische und an sich widersprechende ist. J. Böhme stellte diese Lehre auf, und Fr. von Baader [1]) sagt, ihm folgend: „Insoferne jede Production als solche einen Ausgang (Emanenz) oder eine Scheidung und Unterscheidung des Products vom Producens ausspricht, oder insoferne jedes Sichoffenbaren zugleich ein Eingehen in ein anderes (äußeres, unterschiedenes) ist, so wie jede Verbergung ein Sichherausziehen oder Zurücknehmen aus diesem äußern, so wird der Begriff des letztern (als Orts im allgemeinsten Sinne) bereits vorausgesetzt. Wenn folglich das Dogma die ewige (die sogenannte immanente) Erzeugung des Filius Deus einen ewigen Ausgang nennt, so setzt dieser bereits ein ewiges Aeußeres in der Gottheit selber voraus, welches als Himmel, Wohnung, Stätte zwar als ein von Gott nicht getrenntes, aber doch auch von ihm unterschiedenes und insofern als ein nichtpersönliches Wesen gedacht wird, in welches Gott eingeht und in welchem er sich fassend zeugt, ohne doch aufzuhören, der Agenitus zu sein."

115. Was den Außenbezug Gottes zur Creatur anlangt, so ist es keine Frage, daß Gott in der Welt und daß die Welt in Gott ist, sowie, daß die wechselseitige Inexistenz keine adäquate, sondern die inadäquateste und subordinirteste Verbindung ist.

In der Kürze sind diese drei Punkte zu erörtern. Daß Gott in der Welt und in der gesammten Welt wesenhaft ist, ist Schriftlehre, indem nach Eph. 4, 6 der Vater Aller, wie über Allem und durch Alles, so in Allem ist. Damit ist die Gesammtheit des Endlichen und ein dreifaches Verhalten Gottes zu dem Endlichen ausgedrückt.

Das über Allem und durch Alles Sein entspricht der absoluten Unermeßlichkeit Gottes, wodurch er nur allein in sich ist. Das in Allem Sein eignet Gott als Weltschöpfer und Erlöser, wie Heiliger, indem das inesse Stufen zuläßt; denn Innesein kann Gott nur, insoferne er sich herabläßt, um der Creatur nahe sein und auf sie einwirken zu können. Jene Stelle spricht zwar zunächst von einer Immanenz Gottes „in uns Allen," also in Betreff geistiger Wesen, aber

idcirco a nobis concipitur et imaginationi nostrae repraesentatur instar alicujus spatii in infinitum extensi, potest dici, quod Deus existat in spatiis imaginariis, quia hoc nihil aliud est, quam Deum existere in se ipso vel in sua immensitate, quae nullo finito spatio, quale est omne spatium creatum actu existens, terminari potest.

1) Philosophische Schriften, I. Bd. 303.

so, daß diese Immanenz auf Gott als den Vater Aller, also als Schöpfer sich bezieht.

Die Universalität der Immanenz Gottes in Allem erörtert die nachfolgende Entwicklung, wo der Apostel [1]) sagt: daß Christus sowohl in die untersten Theile der Erde hinabstieg, als auch über alle Himmel sich erhob, um Alles zu erfüllen. Das Hinabsteigen und Hinauffahren gilt nur von der Menschheit; also muß seine Gottheit, welche beides bewirkte, Alles an sich erfüllen. Hier ist daher von einer doppelten Inexistenz die Rede; aber die letztere setzt die erstere voraus, wovon Gott bei dem Propheten [2]) sagt: Erfülle ich nicht Himmel und Erde?

Der zweite Punkt betrifft die Inexistenz der Dinge in Gott. Daß Alles in Gott ist, sagt die Schrift (Act. 17, 28) ausdrücklich und erkennt die Vernunft gleichfalls; denn Gott läßt kein Außer und Neben in Bezug auf sich zu, weßhalb alles Endliche unter und in ihm sein muß. Gott ist das Umfassende (continens), insoferne Alles in ihm ist, und das Tragende (portans), insoferne Alles unter ihm ist.

Was endlich den dritten Punkt, das wechselseitige Ineinandersein, anlangt, so erscheint Gott als der Raum und Ort für die Creatur, wie diese als der Ort für Gott. Die gegenseitige Inexistenz ist eine Art Verbindung, aber die äußerste und unterste. Daß Gott der Ort von Allem sei, lehren auch die Väter, vornehmlich Theophil und Tertullian [3]), welche auch sagen, daß er sich selbst der Ort ist. Wenn Andere [4]) lehren, Gott sei nirgends und doch überall, er sei in keinem Orte und auch selbst nicht der Ort für Anderes, so wollen sie damit nur die materiale Vorstellung und den materialen Raum beseitigt wissen.

116. Das extensive Moment der göttlichen Allgegenwart hat eine wesentliche Beziehung zu dem entsprechenden der Unermeßlichkeit, zur Größe, Erhabenheit und Majestät Gottes.

Denn vermöge der unendlichen Größe umfaßt Gott Alles, und Alles ist in ihm; vermöge der Erhabenheit ist Gott über Allem, ob-

---

[1]) Eph. 4, 10: Qui descendit, ipse est et qui ascendit super omnes coelos, ut impleret omnia.

[2]) Jerem. 23, 24: Si occultabitur vir in absconditis, et ego non videbo eum, dicit Dominus? Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus?

[3]) Theophil. l. 2. ad Antol.: — αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων. — Tertull. adv. Praxeam c. 16: — cui coelum thronus et terra scabellum, in quo omnis locus, non ipse in loco, qui universitatis extrema linea est, ille altissimus in paradiso ad vesperam deambulavit. —

[4]) Cfr. Petav. dogm. theol. de Deo l. III. c. 9. — S. August. in epist. 57 ad Dardanum: Est ergo Deus per cuncta diffusus, — non tamen per spatia locorum quasi mole diffusa, ita ut in dimidio corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, sed et in solo coelo totus et in sola terra totus et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totum.

wohl er in Allem ist, und vermöge der Majestät, wodurch er sich zur Creatur herabläßt, so daß Himmel und Erde seiner Herrlichkeit voll sind, ist Gott in Allem als Schöpfer. Die Immanenz nach der unermeßlichen Größe und Erhabenheit ist eine Durchdringung, ein Durchgehen und unterscheidet sich von der Immanenz, welche in der Herablassung Gottes besteht, als eine andere Form, obwohl relativ betrachtet, das bloße Durchdringen keine Inexistenz ist, weßhalb der Apostel das Ueber und Durch von dem In in Betreff des göttlichen Verhaltens zur Creatur unterscheidet.

b) Von dem intensiven Momente.

§. 28.

117. Das intensive Moment der göttlichen Allgegenwart bezieht sich auf die Form, wie Gott in sich und der Welt ist, während das extensive Moment zunächst den Umfang der Allgegenwart enthält, obschon beides unzertrennbar ist.

Zuerst ist zu bestimmen, wie Gott in sich selbst ist, und inwiefern seine Selbstgegenwart sich von der in der Creatur und von der Selbstgegenwart des Creaturgeistes unterscheidet.

Wenn man nur von dem Lebendigen eine Inexistenz und Innerlichkeit prädiciren kann, so ist doch nur der Geist sowohl in sich und innerlich, als auch sich präsent, weil er ein Selbstbewußtsein und einen freien Willen hat, womit er sich selbst irgendwie fassen und erfassen kann.

Gott ist sich nun in jeder Weise absolut inne. Das erste Innewohnen, secundum essentiam, ist die höchste Art, indem Gott nur allein sich wesenhaft innerlich ist. Jedes Geschöpf, auch der Geist, ist nach einer Seite nach Außen gerichtet und daher sich nicht innerlich, darum sich nicht absolut fassend und zusammenschließend.

Nach der Macht ist sich Gott gleichfalls absolut inne, indem man unter der Macht nicht die schöpferische, sondern die Lebensmacht versteht; denn Gott erfüllt sich absolut und belebt sich durch die Lebensströmung in höchster Weise.

Was das Moment der Gegenwärtigkeit anlangt, so ist sich Gott absolut präsent, indem er sich innerlich schaut und sich vollkommen aufgeschlossen ist. Der Menschengeist dagegen ist sich immer im Zeitleben verborgen, weil er sich selbst nicht schaut, obschon er sich fühlt und durch die Thätigkeit bestimmt. Nach der Vollendung schaut sich zwar der Geist selbst an und er wird sich präsenter, aber nie in dem Grade, als Gott sich gegenwärtig ist.

Wenn Gott in einem unzugänglichen Lichte wohnt, so folgt, daß, weil dieses Licht Gott selbst, er sich selbst durchleuchtet und sich klar

und aufgeschlossen ist, wogegen betrachtet das geschaffene Licht als Finsterniß erscheint. Daraus folgt zugleich, daß Gottes Gegenwart in der Welt wesentlich von der Selbstgegenwart verschieden sein muß, weil das Licht, worin Gott wohnt, der Creatur schlechthin unzugänglich ist, und weil daher Gott sich herablassen muß, um der Creatur nahen und sich ihr offenbaren zu können.

118. Gehen wir auf die Gegenwart Gottes in der Creatur über, so haben wir die essentiale Form zunächst zu erörtern, weil sie die Grundlage für die operative Gegenwart ist, indem Gott nicht wirken muß, um anwesend sein zu können, wie er wesenhaft anwesend sein muß, um wirken zu können.

Die essentiale Gegenwart ist eine geistige und höchst geistige und in der ganzen Schöpfung gleiche, indem die unterscheidenden Momente erst in den folgenden Formen beginnen. Sie unterscheidet sich aber von der bloßen Durchdringung und von der unabhängigen Stellung Gottes zur Creatur, die in dem Durchallessein und Ueberallessein liegen, dadurch, daß die Inexistenz eine Verbindung und ein Ruhen in einem Objecte ausdrückt, welche Inexistenz eine ganz natürliche und primitive, darum von der Einwohnung, welche persönlich ist, verschiedene ist. Dieses natürliche Einwohnen und Ruhen in der Creatur geschieht durch eine Herablassung und Entäußerung von Seite Gottes, welcher an sich in einem unzugänglichen Lichte wohnt und dieses selbst ist.

Obwohl aber Gott durch Herablassung in der Creatur ist und ruht, so ist seine Immanenz doch eine geistigere, als die des Geistes im Leibe; denn Gottes Innesein ist örtlich nicht begrenzt. Er ist, wenn man die Welt nach Innen und Außen unterscheidet, oder in ihr Dimensionen nach Oben und Unten, nach Rechts und Links annimmt, überall und er ist überall gleich, aber weder eingeschlossen noch ausgeschlossen; er ist nicht theilweise im Theile und ganz im Ganzen, sondern ganz in jedem Theile der Welt. Daß er aber vermöge seiner transscendirenden und durchdringenden Natur über Allem und nirgends eingeschlossen ist, begreift sich von selbst, obwohl die Frage sich zunächst nur auf die Immanenz bezieht.

Diese geistige Inexistenz Gottes in der Welt lehren die Väter [1]) in den treffendsten Bestimmungen. Er erfüllt und trägt die Welt, wie er sie umfaßt und umspannt, ohne beschränkt, ein- oder ausgeschlossen zu

[1]) S. August. meditat. c. 29. n. 4. Qui tenes omnia, imples omnia, circumplecteris omnia, superexcedis omnia, sustines omnia. Neque ex alia parte superaris, neque ex alia parte imples et alia circumplecteris, sed circumplectendo imples et implendo circumplecteris, sustinendo superexcedis et superexcedendo sustines; — qui locis non distenderis nec temporibus variaris; — in te manens quietus, ubique circumis totum, ubique prorsus totus. Non enim scindi vel dividi poteris, quia vere

sein; er ist über und unter, wie inner- und außerhalb der Welt, aber in keiner Weise beschränkt.

119. Die zweite Form der göttlichen Weltimmanenz ist die per potentiam, also die wirksame und allmächtige oder urwirksame. Wie die Substanz zur Causalität sich verhält, so verhält sich die essentiale zur operativen Gegenwart. Das Sichherablassen ist keine Thätigkeit, sondern der Grund der Thätigkeit. Gott tritt aus seiner Immanenz heraus, macht sich dem Sein nach gegenwärtig, und sodann wirkt er, wie in der Schöpfung; oder da er bereits sich herabgelassen, so übt er auf die geschaffene Welt, worin er ist, einen Einfluß aus.

So ist zwar das Sein nicht von dem Wirken getrennt, aber doch davon unterschieden. Gott wirkt nicht aus der Ferne, ohne seiner Substanz nach gegenwärtig zu sein, weßhalb wohl von Gottes Allwirksamkeit auf sein Ueberallsein geschlossen werden kann, ohne daß aber die Allgegenwart wesenhaft in der Allwirksamkeit besteht.

Die potenziale oder allwirksame Gegenwart verkündet der Weltapostel[1]), indem er lehrt, daß er allen Wesen Leben, Odem und Alles gibt, weßhalb auch die Väter[2]) die Worte: daß wir in Gott sind, uns bewegen und leben, auf die erhaltende Macht Gottes beziehen.

Denn die Allwirksamkeit ist nicht quantitativ zu verstehen, so daß Gott alle Acte der Creatur mit der Negation ihrer Thätigkeit erzeugt, sondern so, daß Gott das Grundhafte wirkt, welches für die Creatur das nothwendige Mittel für ihre Wirksamkeit bildet.

Auch diese wirksame Allgegenwart vollzieht sich als erhaltende zumal und in geistiger Weise; denn das Thun muß dem Sein entsprechen. Wenn aber von einem Kommen und Gehen, einer Erscheinung Gottes

---

unus es nec in partes effieeris, quia totus totum tenes, totum imples, totum illustras et possides.

Hildebert. de ss. trinitate V. 3:

Super cuncta, subtus cuncta, extra cuncta, intra cuncta;
Intra cunctus nec inclusus, extra cuncta nec exclusus;
Supter cuncta nec substratus, super cuncta nec elatus;
Super totus praesidendo, subter totus sustinendo;
Extra totus complectendo, intra totus es implendo.

1) Act. 17, 25: — cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. —

2) S. Augustin. l. 4. de gen. ad lit. c. 12. n. 13: Illud, quod ait Apostolus, cum Deum Atheniensibus praedicaret: In illo vivimus et movemur et sumus, liquide cogitatum, quantum humana mens valet, adjuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus, Deum in iis, quae creavit, indesinenter operari. Neque enim tanquam substantia ejus, sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat vitam in semetipso, sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur. — Joan. Damasc. de orthod. fide I. c. 14: — *λέγεται δὲ καὶ ἐν τόπῳ εἶναι καὶ λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔνδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται.*

die Rede ist, so ist damit nur eine modificirte Herablassung und Einwirkung, nicht aber eine locale Bewegung bezeichnet, es sei denn, daß auch das Medium, worin Gott sich manifestirt, wie in dem Gottmenschen, ein beschränktes ist.

120. Die dritte Form der göttlichen Allgegenwart drückt die Schrift [1]) damit aus, daß sie lehrt, Gott sehe und überwache Alles, oder Alles sei vor ihm nackt und aufgedeckt, er erkenne uns so, d. h. von Angesicht, wie wir ihn einst sehen werden.

Wenn aber der Geist etwas in sich fühlt und sich dessen bewußt und er darum sich gegenwärtig ist, so muß um so mehr Gott überall durch seine persönliche Gegenwart (per praesentiam) sein, weil er den Geist und Alles durchschaut und nicht blos schlußweise erfaßt und weil er dem Geiste und Allem innerlicher ist, als die Creatur sich selbst.

Dieses ist daher die höchste Form der Allgegenwart, welche aber nur die zweite vollendet oder für unsere abstracte Erkenntniß das Moment der persönlichen Theilnahme hinzufügt, welche bei der Creatur von der Wirksamkeit getrennt sein kann. Der heilige Thomas [2]) bestimmt die dritte Form am vollkommensten und allseitigsten, indem er sagt, daß gegen die Irrlehre, wornach sich die göttliche Vorsehung nicht auf das Niedere erstreckt, festzuhalten sei, daß Gott in Allem durch seine Gegenwart sei, weßhalb die zwei ersten Formen nicht ausreichen, und daß, weil die Gegenwart nur eine Anwesenheit, nicht eine Inexistenz bezeichnet, die essentiale von der präsentialen unterschieden sei.

Es ergibt sich aus dem Gesagten, daß die persönliche Anwesenheit von der essentialen und operativen sich unterscheidet und daß sie nicht mit der blosen Erkenntniß und dem Wissen von einer Sache, wie Viele [3]) sagen, aber auch nicht mit der göttlichen Providenz identisch

---

[1]) Matth. 6, 4: — et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi. — Hebr. 4, 13: omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. — I. Cor. 13, 12: Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. — Prov. 16, 2: Omnes viae hominis patent oculis ejus; spirituum ponderator est Dominus. — Eccli. 23, 28: Oculi domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum corda intuentes in absconditas partes. — Prov. 15, 3: In omni loco oculi Domini contemplantur bonos et malos. — I. Petr. 3, 12.

[2]) I. qu. 8. a. 3. — Fuerunt vero alii, qui licet crederent, omnia esse subjecta divinae potentiae, tamen providentiam divinam usque ad haec inferiora corpora non extendebant, ex quorum persona dicitur Job. 22, 14: *Circa cardines coeli perambulat nec nostra considerat.* Et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam praesentiam. — Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. —

Ad. 2 d., quod aliquid potest dici praesens alicui, in quantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam; et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentiam et praesentiam.

[3]) Tournely 1 c. a. 1: Per praesentiam *seu notitiam et cognitionem*, tum quia

ist; denn die blose Erkenntniß ist weniger, die göttliche Providenz und Weltregierung aber mehr, als die persönliche Gegenwart. Die Providenz schließt vielmehr, allgemein genommen, auch die operative Gegenwart in sich.

121. Wie die extensive Allgegenwart zur extensiven Unermeßlichkeit eine nothwendige Beziehung hat, so steht auch die intensive Allgegenwart mit der gleichartigen Form der Unermeßlichkeit in einem entsprechenden Zusammenhange.

Fragt man nämlich, warum Gott als allgegenwärtiger nicht gesehen und gefühlt werde, so lautet die Antwort: Gott ist ein Geist und höchst einfach, daher unsichtbar, weßhalb er überall ist und wirkt, aber unfaßbar und unmerkbar, indem der Mensch im Zeitleben sich selbst nicht innerlich anschauen kann.

Aber auch mit dem intensiven Momente der Ewigkeit, der Unwandelbarkeit Gottes, hängt die intensive Gegenwart nothwendig zusammen; denn nur, weil Gott immer sich gleich bleibt, verhält er sich auch höchst persönlich zu sich und kann, ohne seine Vollkommenheit zu beeinträchtigen, nach Außen wirken, sich herablassen und in dreifacher Weise gegenwärtig sein.

c) Von dem einheitlichen Momente.

§. 29.

122. Das einheitliche Moment der Allgegenwart hat die Stufen und Modificationen, sowie den systematischen Verband zu erörtern. Es ist die Zusammenschließung von den zwei vorhergehenden Momenten und enthält daher die Modificationen nach dem Orte, nach der persönlichen Vereinigung und nach dem göttlichen Prozesse, worin sich ein System abdrücken muß.

Selbst in der dreifachen Allgegenwart liegt dieser Fortschritt; denn das extensive Moment entspricht der essentialen, das intensive der operativen, wie das einheitliche der persönlichen Allgegenwart. Darin manifestirt sich ein Fortschritt nach dem Orte und den Wesen, die darin sind, sowie nach dem geschichtlichen Prozesse, weil alle niederen Stufen nach der höchsten in der persönlichen Gegenwart und in der Anschauung von Angesicht zu Angesicht hinstreben.

123. Was die Allgegenwart Gottes nach dem Raume anlangt, so ist sie nach dem Raume eine verschiedene. Unter dem Raume ver-

---

omnia nuda et aperta sunt oculis ejus; tum quia omnia gubernat et moderatur omnibusque providet. —

stehen wir aber nicht einen leeren, sondern einen erfüllten und dem Inhalte entsprechenden Ort.

Bei Gott ist der Raum kein Außenverhältniß, weil er nur in sich und allein in sich auf adäquate Weise sein kann, sondern das Wesen Gottes selbst, nach der Immanenz betrachtet. Bezogen auf den endlichen Raum, ist der Gott adäquate Raum überall und darüber hinaus, oder es sind nicht niedere Räume durchzulaufen, um zu dem Gott adäquaten zu gelangen. Der gottgemäße Raum hat, da er unendlich ist, zu den anderen Räumen kein Verhältniß; er ist der Himmelshimmel (coelum coeli) nach dem heiligen Augustin [1]), gegen den alle andere Himmel wie die Erde zum Himmel sich verhalten.

Was die Creaturräume anlangt, so gibt es ihrer mehre, obere und untere. Da die Erde der dem Menschen adäquate Ort in der Zeitentwicklung ist, so sind alle höheren Räume Himmel, deren es mehre gibt. Von Christus heißt es nämlich [2]), daß er sich über alle Fürstenthümer und Mächte, über alle Kräfte und Herrschaften, und über jeden Namen erhob, und sich zur Rechten des Vaters im Himmel setzte, sowie, daß er über alle Himmel emporstieg. Es müssen also den Geistern auch bestimmte Räume, Himmel, entsprechen, und im höchsten muß Christus sein.

Daraus ergibt sich zugleich, daß Gott sich in verschiedener Weise in den Creaturräumen manifestirt; am meisten im obersten Himmel, wo Christus thront, worauf man auch die Psalmstelle (113, 16): Coelum coeli Domino, terram autem dedit filiis hominum, beziehen kann, weil hier Herr im Sinne von der sich manifestirenden Gottheit genommen wird; sodann entsprechend abwärts in den niederen Himmeln, sowie endlich auf der Erde und in den noch tieferen Räumen.

Im Himmel ist daher Gottes Majestät besonders manifest, weil

---

1) Soliloquia c. 31. n. 9: Super omnem essentiam intelligibilem sive intellectualem atque sensibilem et super omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro, superessentialiter et superintelligibiliter esse dignosceris, quoniam superessentiali et occulta divinitate super omnem rationem, intellectum et essentiam inaccessibiliter et imperscrutabiliter *habitas in te ipso,* ubi lux inaccessibilis et lumen imperscrutabile et incomprehensibile et inenarrabile, ad quod non attingit aliquod lumen. — Hoc est coelum tuum, Domine, coelum celans, superarcanum, superintelligibile, superrationale et superessentiale lumen, de quo dicitur: Coelum coeli Domino.

n. 10. Coelum coeli, cui terra est omne coelum, quia supermirabiliter exaltatum est super omne coelum; ad quod etiam terra est ipsum coelum empyreum. Hoc enim est coelum coeli Domino, quia nulli notum, nisi Domino.

2) Eph. 1, 20; 4, 40: qui descendit, ipse est, et qui ascendit super omnes coelos. — Hebr. 7, 26: excelsior coelis factus. —

er von Angesicht gesehen wird, und daher sagen wir im Gebete[1]), daß Gott im Himmel ist, ohne auszuschließen, daß er überall ist.

124. Aber nicht blos in Bezug auf den Ort und das extensive Moment, sondern auch in Bezug auf die darin befindlichen Wesen herrscht eine Modification in der göttlichen Allgegenwart; doch diese Modification ist eine andere, als die vorhergehende, indem auch in derselben Sphäre, im Himmel, wie auf der Erde, Gott sich in einigen Wesen besonders manifestirt.

Diese besondere Manifestation fügt also zur allgemeinen Gegenwart etwas hinzu, was frei verliehen ist. Sie ist eine gnadenvolle Gegenwart und Einwohnung in den Frommen und zwar nach ihrer Tugend. Gott, der dreipersönliche, der heilige Geist wohnt in dem Gott liebenden Herzen[2]), in anderer Weise, als Gott in der blosen Natur oder in dem gottfeindlichen Herzen ist.

Wenn diese Modificationen in der Zeitentwicklung statt finden, so ergeben sich ähnliche in der Vollendung und Verklärung im Himmel, wo es viele Wohnungen gibt, und wo Gott einem jeden Creaturgeiste nach seiner Befähigung einwohnt.

In beiden Fällen ist die göttliche Einwohnung zugleich eine Lebensgestaltung, eine Umgeburt, keine blose äußere Einwohnung, wie der Mensch in einem Hause ist, sondern sie ist die freie Theomorphie, wenn man sie von der natürlichen unterscheiden will.

Die höchste Vereinigung Gottes in einer Creatur ist aber Christus, der Gottmensch, indem der Sohn Gottes mit der angenommenen Menschheit nur Eine Person bildet.

---

[1]) S. Bernard. serm. 1. in psalm. 90: Licet ubique esse non dubitetur, sic tamen in coelo est, ut ad ejus comparationem nec esse videatur in terris. Propter quod et orantes dicimus: Pater noster, qui es in coelis. Sicut enim anima, cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite, in quo sunt omnes sensus.

[2]) Joan. 14, 23: Si quis diliget me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus. — Rom. 5, 5: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum s., qui datus est nobis. — I. Cor. 6, 19: an nescitis, quoniam membra vestra templum sunt Spiritus sancti, qui in vobis? —

Der Sentenzenmeister führt lib. 1. dist. 37. qu. 1. folgende Stellen aus den Vätern an: Beatus Gregorius super Cantica canticorum (ist irrig, sondern in hom. 7. super Ezech.) inquit: Licet Deus communi modo omnibus rebus insit praesentia, potentia, substantia, tamen familiari modo per gratiam dicitur esse in illis, qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant. De hoc enim eodem August. ad Dardanum in lib. de praesentia Dei ait: Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, aeterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus et singulis totus, sed in quibus habitat, habent eum pro suae capacitatis diversitate, alii amplius, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suae bonitatis aedificat.

125. Endlich gibt es noch eine Modification in der göttlichen Allgegenwart nach dem geschichtlichen Prozesse, welche theilweise von den zwei vorhergehenden Modificationen verschieden ist.

Zur Geschichte gehört nämlich eine Einwirkung von Außen und eine selbsteigene Ausbildung, wodurch eine immer größere Vereinigung entsteht. Aber die extensive und intensive Gegenwart kann Gott allein steigern, ohne Rücksicht auf die persönliche Mitwirkung, während der geschichtliche Prozeß zweiseitig ist.

Das geschichtliche Prinzip, welches die Entwicklung leitet, ist der Logos, welcher Mensch wurde, um Alles zu durchdringen, sowie die endliche Persönlichkeit, welche freithätig den höheren Einfluß aufnimmt. Im Ganzen ist es die Kirche, welche immer mehr sich vollendet. Vor der Incarnation war der Logos besonders gegenwärtig, wie er nach ihr auch als Mensch fortlebt, bis er endlich sichtbar erscheint und die Geschichte abschließt.

Es gibt also eine dreifache Stufe der göttlichen Allgegenwart nach dem geschichtlichen Prozesse, nämlich vor und nach Christus, wie im Zustande der Vollendung.

Der Weltapostel [1]) drückt diese Vergegenwärtigung sehr klar aus. Gott, welcher über, durch und in Allem besteht, sucht Alles außer der allgemeinen Gegenwart zu erfüllen. Darum muß der Logos Mensch werden, und insoferne ist Gott das Haupt Christi, Christus das Haupt der Kirche, und die Vollendung tritt ein, wenn Christus das übertragene Reich Gott und dem Vater übergibt, d. h. es mit ihm in die höchste Verbindung bringt, wodurch Gott Alles wird in Allem.

126. Endlich ist noch die systematische Einheit dieser Momente und Bezüge, welche in der Allgegenwart liegen, kurz zu betrachten.

Die christliche Lehre von Gottes Allgegenwart, welche Gottes Unermeßlichkeit und Ewigkeit voraussetzt, enthält das einzig wahre und vollständige Weltsystem; denn die blos durchwohnende Gegenwart Gottes, welche der Unermeßlichkeit entspricht, reicht nicht hin, das Endliche zu schaffen und zu erhalten, sondern Gott muß sich selbst herablassen, nicht blos um zu schaffen, sondern auch, um der Welt beständig einen belebenden Einfluß mitzutheilen. So ist also Gott sowohl der Welt immanent, als auch transscendent; er bleibt in sich gleich, und selbst, wenn er sich herabläßt, ist diese emanente Immanenz immerhin noch über das

---

[1]) Eph. 4, 6. 10. — I. Cor. 11, 3: Caput vero Christi Deus. — Eph. 5, 23: Christus caput est ecclesiae. — I. Cor. 15, 24: Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuerit omnem principatum et potestatem et virtutem. 25. Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.

Endliche erhaben, wie die Seele, obwohl im Leibe wirksam, doch zugleich das höhere Prinzip ist.

Eine mechanische Weltansicht ist es, wenn Gottes Allgegenwart, das Sein Gottes in Allem, daß er Alles in Allem sein wird, mit der Welt selbst identificirt wird [1]), gleich als wäre die Seele darum leiblich, weil sie im Leibe ist. Dieser mechanischen Immanenzlehre setzt man eine eben so mechanische Transscendenzlehre entgegen, wodurch Gott zwar über der Welt stehend begriffen wird, aber so, daß er nicht in der Welt ist, also daran eine Grenze hat. So ist Gott nur ein mechanischer Theil von einem mechanischen Ganzen. Dieselbe mechanische Weltansicht deutet auch jene Wort der Schrift: daß wir in Gott leben, uns bewegen und sind, pantheistisch oder mechanisch.

Die Allgegenwart Gottes enthält daher das vollkommene Weltsystem, worin Gott und die Creatur in lebendiger Einheit stehen, ohne daß Gott in der Welt oder die Welt in Gott aufgeht. Nach einer andern Seite vollendet sie die substanzialen Attribute und ergänzt die Unermeßlichkeit und Ewigkeit, so daß hier ein gewisser Abschluß errungen ist.

Die ethische und religiöse Beziehung der Allgegenwart leuchtet von selbst ein. Die anderen Attribute, wie die Modificationen in der Allgegenwart, setzen die Allgegenwart mit, fallen aber damit nicht zusammen.

Zweites Glied.

Von der zweiten Stufe der göttlichen Attribute. Von den Thätigkeitsattributen.

127. Die zweite Stufe in der Entwicklung der göttlichen Attribute enthält die Attribute der Thätigkeit und Persönlichkeit, die actualen oder Thätigkeitsattribute, welche sich auf die substanzialen der ersten Stufe erbauen und selbst die Voraussetzung für die Relationsattribute bilden.

Die substanzialen Attribute schließen zwar die Thätigkeit nicht aus, aber sie enthalten keine besondere Thätigkeit, gleichwie die Thätigkeitsattribute den Bezug, welchen die dritte Klasse der Attribute besonders darstellt, nur im Allgemeinen, wie die substanzialen in sich schließen. Die Nachgestaltung, welche der Wissenschaft eignet, kann nur successive das, was für die intellectuale Anschauung eine Einheit bildet, zur Entwicklung bringen.

Was die Gliederung dieser Gruppe von Attributen anlangt, so

[1]) S. Thomas, I. qu. 8. a. 1. ad 1. Deus dicitur esse in omnibus per essentiam, non quidem rerum, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam suam, quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi.

richtet sie sich nach den aufgestellten Grundformen und Kategorien, welche auch der ganzen Eintheilung zu Grunde liegen. Sein, Thätigkeit und Bezug entsprechen der Substanz und Persönlichkeit, wie ihrer Vermittlung, worauf die drei Klassen ruhen, und wie in der Substanzklasse dem Sein die Unermeßlichkeit, der Thätigkeit die Ewigkeit und dem Bezuge die Allgegenwart entspricht, so gibt es in der Thätigkeitsklasse ein Thun, welches mit den drei Formen harmonirt. Die Seinsthätigkeit ist die Lebensthätigkeit und erscheint als Urmacht, nach der Causalität betrachtet. Die Thätigkeit als Thätigkeit betrachtet, ist eine nachbildliche, welche dem Erkennen zukommt, und daher ergibt sich die Urintelligenz. Endlich ist die Thätigkeit als Bezug und Vermittlung gefaßt, der Wille, die Bewegungskraft und Vermittlung von der Urmacht und Urintelligenz, und daher ist das dritte Attribut der Urwille.

Wie die Unermeßlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart eine vollständige Bestimmung Gottes enthalten, so auch die Urmacht, die Urintelligenz und der Urwille. Statt der Allmacht reden wir von der Urmacht, um die gewöhnlichen Vorstellungen und die engen Grenzen, die man mit der Allmacht verbindet, auszuschließen. Ebenso wäre die Allwissenheit oder die blose Erkenntniß Gottes nicht die entsprechende Bezeichnung.

I.

Von der göttlichen Urmacht.

§. 30.

128. Unter der göttlichen Urmacht verstehen wir ein von der Intelligenz und dem Willen unterschiedenes Vermögen und Thun, welches wir Urmacht nennen, um damit das Grundhafte dieses Vermögens gegen die göttliche Intelligenz und den göttlichen Willen, sowie gegen die Aeußerung auszudrücken, indem die Allmacht, die man gewöhnlich nur auf die emanente Thätigkeit Gottes bezieht, nur das emanente Moment von der Urmacht ist. Im Gegentheile gäbe es in Gott ein emanentes Thun, ohne daß ihm in der Transscendenz etwas Entsprechendes zukäme.

Die göttliche Urmacht ist daher das göttliche Grundvermögen und die göttliche Grundthätigkeit, oder, um einen concreten Namen zu gebrauchen, die innere und äußere Lebensvermittlung. Denn die Lebensthätigkeit ist unterschieden von dem Erkennen und Wollen und zugleich die Grundthätigkeit, weßhalb sie bei Gott in absoluter Weise vorkommt.

Das absolute Leben und die Lebensthätigkeit, welche sich als Allmacht äußert, ist daher die göttliche Urmacht. Sie ist zwar eine Thätigkeit und ein thätiges Vermögen und gehört insoferne unter die Kategorie der Thätigkeit; aber da sich auch in der Sphäre der Thätigkeit

das Sein und Thun, wie der Bezug wiederholt, so gibt es eine dem Sein und Thun, wie dem Bezuge entsprechende Thätigkeit. Die dem Sein entsprechende Thätigkeit ist die erste und grundhafte oder die Lebensthätigkeit; die Thätigkeit, welche mit dem Thun harmonirt, ist die Form= oder Erkenntnißthätigkeit, wie die dem Bezuge entsprechende Thätigkeit das Wollen ist. Da sie sämmtlich Grundacte sind, so sind sie zugleich Vermögen oder Kräfte, und davon ist das Grundvermögen das Leben, welches keinen besonderen Namen hat und bei dem Geiste Phantasie genannt werden kann.

129. Zunächst ist das Verhältniß der Urmacht als Thätigkeit und Kraft zu dem göttlichen Wesen zu bestimmen.

Was wir bereits (99) von der Urmacht bei dem Attribute der Ewigkeit, welche nach der Lebensthätigkeit sich richtet, gesagt haben, hat auch hier seine Anwendung, indem die Urmacht auch die der Kraft nach absolute, nicht blos die der Zeit nach erste ist. Thomas unterscheidet die active von der passiven Potenz und lehrt, daß in Gott keine Potenz als Prinzip der Thätigkeit, sondern nur als Wirkung ist, wobei er sich selbst widerspricht, indem er zugleich Gott als potentia activa faßt.

In der That ist das göttliche Wesen als Urleben Kraft oder Vermögen und Thätigkeit zumal; aber der abstracte Gottesbegriff, wornach die essentia und deitas, nicht Deus der Mittelpunkt ist, läßt keine vielfache Eigenschaftlichkeit zu. Nun lehrt zwar Thomas [1]), daß die Potenz und der Act das göttliche Wesen ist, wie auch das wirkliche Sein (esse) mit der Wesenheit identisch ist; aber wie der Act und die Potenz mit der Wesenheit sich vermitteln lassen, ist nicht gezeigt.

Aber folgt daraus nicht, daß Alles wirklich sein muß, was das göttliche Wesen kann, und daß es nichts Mögliches gibt, weil es Alles kann und wirkt? Diese Abfolgerung ist unvermeidlich; aber man kann ihr nicht dadurch entgehen, daß man, wie Gotti [2]), lehrt, nicht das Wesen sei

---

[1]) I. qu. 15. a. 1. Ad 2 d., quod quandocumque actus est aliud a potentia, oportet, quod actus sit nobilior potentia. Sed *actio Dei non est aliud ab ejus potentia,* sed utrumque est ejus essentia, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentia.

[2]) Tract. IV. de Deo sciente, qu. IV. dub. IV. I. Natura divina, ut praeintellecta ad divina attributa, non est formaliter et immediate potentia operativa. Est contra Aureolum et Suarez. Probatur vero sic. Potentia immediate factiva rerum est de genere earum perfectionum, quae respiciunt creaturas, sed natura divina, ut praeintellecta ad attributa, est perfectio omnino absoluta ab omni connotatione et respectu ad creaturas et quodcumque extrinsecum; ergo etc. Major videtur certa, quia potentia immediate operativa nequit intelligi sine respectu ad factibilia. Minor prob., natura divina debet a nobis concipi ut magis in se absoluta, quam attributa, sicut substantia creata magis absoluta est ab omni extrinseco, quam suae proprietates; unde sicut substantia creata non est operativa, nisi radicaliter: multo potiori jure idem dicendum erit de natura divina. — VI. Vidimus, naturam divinam non esse

wirksam, sondern ein virtual vom Wesen unterschiedenes Attribut, das man Allmacht nennt; denn wenn die Allmacht nur virtual vom Wesen unterschieden ist, so ist auch das Wesen allmächtig und wirksam, oder der Unterschied liegt nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Erkennen der Wirklichkeit. Daher entgeht Gotti jener Abfolgerung nicht und sodann begeht er neue Irrthümer, indem der virtuale Unterschied erstens wie ein realer behandelt wird, und zweitens der Zusammenhang der Allmacht mit dem Wesen zerrissen ist.

130. Die weitere Frage ist die, inwieferne die Urmacht als Lebenskraft von der Intelligenz und dem Willen sich unterscheide.

Die Urmacht unterscheidet sich, obwohl sie mit dem göttlichen Wesen identisch ist, relativ von der Intelligenz und dem Willen. Wohl sind die drei Momente: die Kraft, der Trieb und der Act, bei jedem der drei Grundvermögen vorhanden; denn ich besitze die Kraft zu leben, zu erkennen und zu wollen, wie den Trieb und den Act dazu. Aber die Vermögen durchdringen sich organisch, indem diese drei Momente eines jeden Vermögens zugleich die drei Grundvermögen begründen, welche sich, wie jene Momente, durchdringen. Die Lebenskraft ist vorherrschend Kraft und Sein, ursprüngliches Vermögen; die Intelligenz ist vorherrschend Thätigkeit, nachbildliches Vermögen, wie der Wille vorherrschend Trieb, einheitliches, zwischen Vermögen und Thätigkeit vermittelndes Vermögen ist.

Nun ist es klar, daß, weil das Erkenntnißvermögen, der Erkenntnißtrieb und der Erkenntnißact nur immanent bleiben oder nur etwas darstellen und nachbilden, die Intelligenz weder das Leben sein, noch es vermitteln kann. Es bleibt der Wille und die Urmacht noch übrig; aber auch diese fallen nicht zusammen, weil der Wille oder Trieb etwas zu thun, das nicht zum Willen selbst gehört, von dem Vermögen dieses zu thun, sich unterscheidet. Der Wille, zu gehen und ein Werk zu setzen, bezieht sich auf das Vermögen zu gehen und das Werk zu setzen, aber ist selbst nicht dieses Vermögen. Daher unterscheidet sich der Wille und das Können oder Vermögen, indem man Vieles kann, das man nicht will, und Vieles will, das man nicht kann.

Es ist aber der Wille nicht blos nach der Ausbildung, sondern auch sachlich von dem Leben und der Lebensvermittlung unterschieden. Darum kann auch die göttliche Urmacht und Allmacht nicht mit der Intelligenz und dem Willen zusammenfallen. Es ist daher nicht zu billigen, wenn die Allmacht nur als eine Thätigkeit und Aeußerung des göttlichen Willens gefaßt wird; denn wenn der Wille auch mitthätig ist,

---

immediate et ratione sui operativam, sed *omnipotentiam vel virtutem proxime operativam esse attributum virtualiter a natura divina distinctum.*

so kann er doch nicht an sich, sondern nur durch die Urmacht und das Seinsvermögen, also nur mittelbar sich in der Allmacht äußern.

Es lehrt aber Thomas[1]) und die Scholastik, daß die active Potenz und daher auch die Allmacht von der Intelligenz und dem Willen nicht real unterschieden sei, indem die Potenz das ausführt, was der Wille befiehlt und wozu die Intelligenz hinleitet, und daß die göttliche Intelligenz und Willenskraft selbst die ausführende Potenz ist. Aber auch die letzte Ansicht modificirt sich wiederum zwischen Thomas und Scotus dahin[2]), daß nach Thomas die Intelligenz, nach Scotus der Wille das bewirkende Prinzip ist. Nur Wenige nehmen eine besondere Potenz als Effectivursache an.

Die Lehre der Väter[3]) kann man in einem Punkte, der zunächst der Speculation angehört, nicht zum Maßstabe nehmen; denn wenn auch Einige sagen, daß der göttliche Wille Alles bewirkt, daß Gott durch seinen Willen seine Werke ausführt u. s. w., so liegt darin nur dieses, daß der Wille das antreibende Prinzip und daß er, weil bei Gott die Macht eine absolute ist, Alles bewirkt, vorausgesetzt aber diese Allmacht. Dasselbe gilt von den Schriftstellen: daß Gott Alles, was er gewollt, gemacht (Ps. 133, 6), und daß seinem Willen nichts widerstehen kann (Röm. 9, 19).

Was die drei Personen anlangt, so nennen die Symbole den Vater mit Vorzug allmächtig, und deuten damit an, daß nicht die Intelligenz und der Wille, die den zwei anderen Personen zukommen, das nächste Prinzip der Werke der Allmacht sind.

131. Endlich fragt es sich um die Acte, welche in der Urmacht liegen, und darum, wie sie sich nach Innen und Außen verhalten.

---

1) I. qu. 25. a. 1. Ad 4 d., quod potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem, sed solum secundum rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii, exequentis id, quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit, quae tria Deo secundum idem conveniunt.

Vel dicendum, quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. Unde consideratio scientiae et voluntatis praecedit in Deo considerationem potentiae, sicut causa praecedit operationem et effectum.

2) Lallemandet de Deo uno disp. 12. sect. 2. part. 1. — In disput. de scientia Dei jam ostendimus contra Thomistas, quod non intellectus, sed ipsa voluntas esset causa rerum, sed an sit causa executiva, ita ut praeter eam non sit danda aliqua potentia executiva, hoc est, quod modo controvertimus. Durandus, Aureolus, Mayronis, Suarez et pauci alii praeter intellectum et voluntatem ponunt speciale attributum, quod dicunt potentiam executivam. Communior tamen theologorum sententia est, quod talis potentia non detur, sed quod res producatur aut per intellectum aut per voluntatem aut per utrumque.

3) Cfr. Petavius dogm. th. de Deo l. v. c. 8 et 9.

Nimmt man auf die Acte Rücksicht, so gibt es immanente und emanente, natürliche und künstliche, unwillkürliche und willkürliche, nothwendige und freie Acte, welche verschiedene Bezüge enthalten, aber bei Gott nur in höchster Weise vorkommen. Da Gott nur sich allein vollkommen immanent ist, so kann es keine solche emanenten Acte bei Gott, wie bei der Creatur geben, sondern jene sind immanent, die Gott unmittelbar, jene emanent, welche die Creatur unmittelbar zum Objecte haben, obschon beiderlei Acte in Gott vorsichgehen. Allerdings gibt es auch in den emanenten Acten Grade, so daß einige immanent, andere emanent erscheinen, wie das Vorwollen der Welt und die Weltschöpfung oder Welterhaltung. Die immanenten Acte sind nothwendig, die emanenten dagegen frei. Daher gibt es innerste und absolut nothwendige, sodann mittlere und relativ freie, endlich äußere und absolut freie Acte und Bezüge.

Wendet man das Gesagte auf die Urmacht an, so muß sich ein immanentes und emanentes Verhältniß nachweisen lassen. Als das unterscheidende Object der Urmacht stellt sich im Gegensatze zur Intelligenz und zum Willen das Sein oder das Leben dar; die Lebensmacht ist schon der Bedeutung nach von der Erkenntniß- und Willenskraft unterschieden. Nach Innen ist die Lebensmacht selbst die Lebensthätigkeit oder das lebendige Vermögen, da es immer wirksam sein muß; nach Außen erscheint sie als die Eigenschaft, welche man gewöhnlich Allmacht nennt.

Dieses Außenverhältniß der Allmacht ist aber selbst wiederum dreiartig; denn erstens erscheint die Urmacht als ruhende Kraft, welche aber peripherisch sich äußern und das Höchste, ohne sich zu erschöpfen, bewirken kann; zweitens als wirksame Kraft, die etwas setzt und zwar ursprünglich setzt; endlich drittens als die nicht blos ruhende, sondern als die wirksame Kraft, die über alles Endliche herrscht. Daher unterscheiden die Griechen [1]) die Allmacht und die Allherrschaft; aber die Kirche und Schrift [2]) setzt *παντοκράτωρ* mit omnipotens gleich und verbindet damit das *παντοδύναμος* und *παντοκράτωρ*.

---

1) Petav. dogm. th. de Deo l. V. c. 5. n. 1. Omnipotentia — apud Latinos simplex, notione multiplex, utroque apud Graecos genere distinguitur. Nam omnipotentem nos tam ex eo, quod omnia facere potest, quam quod in omnia potestatem ac dominatum exercet, appellare solemus. Graeci priore sensu *παντοδύναμον*, posteriore *παντοκράτορα* nominant. Quid sit *παντοκράτωρ* et cur in Symbolo ponatur, aperit Cyrillus Hierosolymitanus catechesi octava, ubi propter ethnicos ac judaeos id esse factum putat, qui aut Deum mundi esse animam opinati sunt aut nisi ita sentirent, illius potestatem ac providentiam coelestibus circumscripsere spatiis. Atqui *παντοκράτωρ,* inquit, ille dicitur, qui omnibus dominatur et in omnia potestatem habet.

2) Apocal. 1, 8: *ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω — ὁ παντοκράτωρ.* Vulg. Ego

Die Urmacht enthält daher drei Momente, das immanente und mittlere, wie äußere Verhältniß, wornach wir die Urmacht entwickeln wollen.

a) Von dem Innenverhältnisse der Urmacht.

§. 31.

132. Die Urmacht im Innenverhältnisse ist, concret ausgedrückt, die göttliche Lebenskraft und die damit untrennbare Lebensthätigkeit, welche von der göttlichen Intelligenz und Willenskraft sich unterscheidet.

Die abstracte Bezeichnung dieser Lebenskraft als Urmacht darf nicht auffallen, weil, nach der Zeitentwicklung angesehen, das zuerst sich Aeußernde nur allgemein bestimmt wird und erst später, wenn andere Aeußerungen hinzutreten, als davon unterschieden erscheint. Daher hat die Sprache für das erste Vermögen keinen bestimmten Namen, weßhalb es mit dem Sein und der Substanz identificirt wird. Aus diesem Grunde schreibt sich auch die Thatsache, daß die meisten Philosophien das Erkennen als das Wesen des Geistes erklären und die Lebensthätigkeit nur als eine sinnliche oder noch unentwickelte Erkenntnißbethätigung fassen.

Sonach ist die Urmacht das Grundvermögen, welches so bestimmt unterschieden ist, als die Intelligenz und die Willenskraft, und darum ist sie nicht bloser Act, der von einem höheren Vermögen gesetzt wird, sondern zugleich relativer Grund und relatives Vermögen, und demgemäß thätiges und immer thätiges Vermögen. Aber die Außenbethätigung ist bloser Act, weil überhaupt im Grunde Sein und Thun unzertrennbar sind. Jedoch das Sein und Thun der Urmacht ist grundhafter, als das der Intelligenz und des Willens und darum davon relativ unterschieden.

133. Obschon aber das Urvermögen weniger bestimmt, als die zwei anderen Vermögen, hervortritt, so fehlt es doch nicht an positiven Beweisen hiefür.

Wenn die Schrift [1]) lehrt: daß der Vater, wie er das Leben in sich selbst hat, so auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, so liegt darin: 1. daß der Vater das Leben ursprünglich, 2. der Sohn es durch Mittheilung hat, und daß 3. die Lebensthätigkeit sowohl im Vater als Sohne von dem Erkennen und Wollen unterschieden,

---

sum A et O — omnipotens. — Symb. Apost. et Nicaenum: *Πιστεύμεν εἰς ἕνα Θεὸν, πατέρα παντοκράτορα.* — Credo in unum Deum, patrem omnipotentum. —

[1]) Joan. 5, 26: Sicut enim Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. (Der Sohn kann also das Leben mittheilen und die Todten erwecken, V. 25.)

obschon der Vater mit Vorzug lebensthätig ist. Andere Stellen drücken diese Lebensthätigkeit nicht so bestimmt aus; so jene, wornach sich Christus das Leben nennt (Joh. 14, 6); oder jene, wo Gott sagt: Ich lebe in Ewigkeit (Deuter. 32, 40).

Jene Stellen [1]) dagegen, welche von dem lebendigen Gott sprechen, enthalten nicht die besondere Lebensthätigung, sondern die allgemeine; denn der lebendige Gott ist der wirkliche gegen den scheinbaren und falschen, indem das Lebendige allein besteht und existirt, während das Scheinbare nichts an sich, also auch nicht lebendig ist.

134. Was die Lehre der Scholastik anlangt, so faßt sie das Leben Gottes, wie der heilige Thomas [2]), als eine Aeußerung der Intelligenz oder als eine Selbstbewegung. Zwar ist es wahr, daß die intelligenten Wesen sich auch selbst bewegen oder leben; aber daraus folgt noch nicht, daß die Erkenntniß auch das Prinzip der Selbstbewegung sei.

Die spätere Zeit identificirt das Leben Gottes mit dem falschen Begriffe der Selbstverursachung und Selbstsetzung oder Selbstbejahung (causa sui, a se esse).

b) Von dem mittleren Verhältnisse der Urmacht.

§. 32.

135. Die Urmacht kann sich auch äußern und diese mögliche Aeußerung im Unterschiede von der wirklichen bildet das mittlere Verhältniß der Urmacht.

---

[1]) Ps. 83, 3: Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. — Matth. 16, 16: tu es Christus, Filius Dei vivi; 26, 63: adjuro te per Deum vivum. — Rom. 9, 26: vocabuntur filii Dei vivi. — I. Thess. 1, 9: Conversi estis ad Deum a simulacris, servire Deo vivo et vero. —

[2]) S. ph. I. c. 97. Ostensum est, Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle nonnisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

Adhuc: Vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se, non ab alio, moveri; et propter hoc illa, quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere, sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur, quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata; unde haec sola proprie vivere dicimus; alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud, quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sit cum motu, dicitur vivere; unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt. Sed Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur, quum sit prima causa agens. Maxime ergo competit ei vivere. —

1. qu. 18. a. 3. — Unde perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum; haec enim perfectius movent seipsa. — Illud igitur, cujus sua natura

Es fragt sich, ob zwischen der immanenten und vollkommen emanenten Thätigkeit der Urmacht keine mittlere und reale Thätigkeit, wie bei der Urintelligenz, wo die Ideen in der Mitte stehen, vorhanden, oder ob nur ein idealmöglicher Bezug gegeben ist.

Vergleicht man die Aeußerung der Urmacht gegen die Aeußerung der Intelligenz und des Willens, so scheint sie kein mittleres Verhältniß zuzulassen, wie die zwei anderen Vermögen, deren Acte die Scholastik[1]) als immanente faßt. Aber gerade darum, weil die Urmacht das erste Vermögen ist, muß das mittlere Verhältniß zurücktreten. Und wenn auch ihre Aeußerung bereits das Werk enthält, so ist doch der in Folge des Willensentschlusses angeregte Lebenstrieb theilweise ein mittleres Verhältniß.

Sonach betrachten wir die Urmacht hier so, wie sie sich äußern und durch Werke sich darstellen kann, oder als potenziale Allmacht.

136. Zunächst müssen positive Beweise für die potenziale Allmacht geliefert werden. Die heilige Schrift[2]) sagt nun zwar, daß Gott Himmel und Erde erschaffen und daß er seine Allmacht geoffenbart habe, aber zugleich, daß er ohne diese Aeußerung allmächtig, oder potenzial allmächtig ist; so in den Stellen, welche ausdrücken, daß für Gott nichts schwer, daß nichts unmöglich, und daß er Alles kann.

Auch lehrt die Schrift[3]), daß Gottes Macht aus der Weltbetrachtung erkannt werden kann, und daß der Heide, der Gott nicht als Weltschöpfer erkennt, unentschuldbar ist. Daraus wird einleuchtend, warum alle Symbole den Vater allmächtig und Schöpfer Himmels und der Erde nennen, und warum sie dieses Attribut allein hervorheben, weil es nämlich den Grund für die anderen Attribute und für die wahre Gotteserkenntniß bildet, sowie dessen Wichtigkeit für das ethische Leben von selbst klar ist[4]).

est ipsum ejus intelligere et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est, quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita.

[1]) S. Thomas, I. qu. 14. de scientia. — Primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est et velle in operante), et postmodum de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. —

[2]) Jer. 32, 17: Domine Deus, ecce, tu fecisti coelum et terram in fortitudine tua magna et in brachio tuo extento, non erit tibi difficile omne verbum. — Gen. 18, 14: Namquid Deo quidquam est difficile? — Job. 42, 2: Scio, quia omnia potes. — Sap. 11, 22: Virtuti brachii tui quis resistet? — Sap. 7, 24: Misereris omnium, quia omnia potes. — Matth. 19, 26: Apud Deum omnia possibilia sunt. — Luc. 1, 37: Quia non est impossibile apud Deum omne verbum. — I. Tim. 6, 15: Beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium.

[3]) Sap. 13, 5; Rom. 1, 20.

[4]) Catech. Rom. p. I. c. 2. n. 13: Ubi Deum omnipotentem agnoscimus, simul

Heißt Gott allmächtig und Schöpfer Himmels und der Erde, so ist er vor der Schöpfung allmächtig, wie nach ihr; das Herrsein fällt daher nicht mit der Allmacht zusammen. Auch die natürliche Vernunft erkennt Gottes Allmacht und unterscheidet sie von der Schöpfung, einem Werke der Allmacht. Es sind aber noch mehre einzelne Fragen näher zu beantworten; zunächst die, was zu dem Inhalte der Allmacht gehört; sodann jene, wodurch die Allmacht sich äußert, ob dazu ein besonderer, zeitlicher und freier Act erfordert wird; endlich die Frage, ob die Allmacht unendlich und unerschöpflich, ob sie etwas besser machen kann, als sie es macht.

137. Was den Inhalt und Umfang der Allmacht anlangt, so liegt die Lösung in dem Begriffe der Allmacht, welche eine Aeußerung des Urlebens ist und daher als absolute Macht über alles endliche Sein gefaßt werden muß.

Zuerst ist das Sein das Object der Allmacht, wodurch das Vermögen, Alles zu erkennen, die Creatur zu lieben und zu wollen, also alle Acte, welche nicht auf das Sein und Leben gehen, ausgeschlossen werden. Wenn man sagt, daß Alles, was keinen natürlichen oder ethischen Widerspruch enthält, wie z. B. das Lügen, das Geschehene ungeschehen machen, zur Allmacht gehört, so ist dieses ungenau; denn das Widersprechende oder Sittenwidrige ist allerdings für Gott unmöglich, weil es an sich widersprechend ist. Aber darum gehört doch nicht das Gegentheilige davon schlechthin zur Allmacht, wie das Wahrheitreden, indem die Lüge der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit, nicht der Allmacht widerspricht [1]).

Weil nur das Sein das Object der Allmacht ist, so werden mit Recht die Werke der Allmacht, z. B. das Wunder der Todtenerweckung, von den Werken der Allwissenheit, d. h. den Weissagungen, unterschieden.

Zweitens ist das endliche Sein das Object der Allmacht; denn das unendliche Sein gehört zum immanenten Verhältnisse. Damit ist als ein Werk der Allmacht ausgeschlossen, daß Gott sich entwickeln und verändern kann, nicht blos, weil dieses etwas Unvollkommenes und

---

etiam fateamur necesse est, eum omnium rerum scientiam habere, omnia item ejus ditioni et imperio subjecta esse. Cum vero omnia ab eo fieri posse non dubitemus, consequens omnino est, ut caetera etiam explorata de illo habeamus, quae si desint, quo modo omnipotens sit, prorsus intelligere non possumus. Praeterea nulla res tam ad fidem et spem nostram confirmandam valet, quam si fixum in animis nostris teneamus, nihil non fieri a Deo posse. —

[1]) S. Thomas, I. qu. 25. a. 3. ad 2. Peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens.

somit für Gott Unmögliches enthält, sondern auch, weil diese Acte nicht zur Allmacht gehören. Sodann ist ausgeschlossen, daß Gott einen Gott schaffen, daß er sich selbst verendlichen kann; denn das Object der Allmacht ist das Endliche, aber das Endliche kann nie Gott sein.

Endlich gehört alles Endliche zum Objecte der Allmacht, also nicht blos das wirklich Existirende, nicht blos das Schaffen, sondern auch das Erhalten und Vernichten, das Umgestalten u. s. w.

Die Thomistische Lehre [1]) ist diese, daß Gott alles Mögliche kann. Das Mögliche ist doppelt, das Realmögliche, welches für die Creatur oder Gott möglich ist; aber weil das für Gott Mögliche keine Erklärung, sondern ein Zirkel ist, so lehrt er, daß, weil Gott das absolute Sein ist, das Sein überhaupt das Object ist. Aber so ist das Sein nicht abgegrenzt, weder gegen das Absolute, noch gegen das Wissen und Wollen. Die zweite Art des Möglichen ist das Idealmögliche, welches keinen Widerspruch enthält. Da diesen Thomas mit dem Satze: daß etwas zugleich ist und nicht ist, ausdrückt, so sagt er, daß Gott das Widersprechende nicht vermag, weil es dem Sein widerspricht.

---

[1]) I. qu. 15. a. 3. Communiter confitentur omnes, Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse. quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, omnia posse Deum.

Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter. *Uno modo* per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. *Alio modo* absolute, propter ipsam habitudinem terminorum.

Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia, quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia, quae potest.

Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. — Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis, nisi nonens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens.

Aber der Gegensatz vom Sein ist das Nichtsein, nicht das Widersprechende.

138. Wenn nun Gott durch das Vermögen, alles Endliche zu realisiren, allmächtig ist, so fragt es sich, ob die Aeußerung dieses Vermögens durch einen von dem immanenten Acte verschiedenen Act sich vollzieht.

Die Beantwortung dieser Frage ist von höchster Wichtigkeit; denn wenn Gott durch denselben Act, als er selbst lebendig ist, auch das fremde Sein setzt und erhält, so folgt, daß die anderen Wesen mit Gott von gleicher Natur und gleich nothwendig und ewig sind.

Da die Geschöpfe nicht göttlicher Natur und nicht frei sind, so muß auch ein besonderer Act, der von dem immanenten unterschieden ist, angenommen werden. Die Thomistischen Prinzipien [1]) lassen kein ruhendes Vermögen zu und daher keine emanente und zeitliche Bethätigung, weil dadurch eine Wandelbarkeit in das göttliche Wesen verpflanzt würde. Aber doch nehmen viele Theologen [2]) einen besonderen Act an, wodurch die Allmacht sich äußert.

Dieser Act muß daher besondere Eigenschaften besitzen, frei und emanent, wie zeitlich sein. Es ist aber die Aeußerung der Allmacht keine Eigenschaft Gottes, wohl aber das Vermögen, das Endliche zu setzen, weßhalb es keine Unvollkommenheit ist, daß Gott nicht immer Herr war, weil Gott in der Immanenz unendlich mehr besitzt, als in der Herrschaft über das Endliche. Diese Frage hat bereits der heilige Augustin [3]) aufgeworfen.

139. Endlich ergibt sich von selbst, daß die göttliche Allmacht unerschöpflich und unendlich ist, oder daß sie mehr und besser das, was sie wirkt, zu machen im Stande ist.

Daß Gottes Urmacht nach Innen unendlich ist, begreift sich von selbst; aber ihre Außenbeziehung, oder die Allmacht kann nicht in gleichem

---

[1]) S. ph. II. c. 22. Omne agens agit, in quantum est; secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis est modus suae virtutis in agendo; homo enim generat hominem et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens, quaecumque non repugnant rationi ejus, quod est esse in actu. Hoc autem est solum, quod contradictionem implicat. Omnia igitur, praeter hoc, Deus potest. — Cfr. n. 129.

[2]) Tournely de Deo qu. 20. — Sunt tamen inter theologos, qui aliter sentiunt et qui inter Deum et creaturam agnoscunt mediam actionem, non quidem immanentem, sed transeuntem, nempe ipsam creationem, qua Deus producit creaturas.

[3]) De civit. Dei l. 12. c. 15: Ego quidem, sicut Dominum Deum aliquando dominum non fuisse dicere non audeo, ita hominem nunquam antea fuisse et ex quodam tempore primum hominem creatum esse dubitare non debeo. Sed cum cogito, cujus rei dominus semper fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco.

Sinne, wie die Innenbeziehung, unendlich sein. Thomas [1]), welcher beide Beziehungen nicht unterscheidet, lehrt, daß Gottes Macht unendlich, weil sein Wesen unendlich ist. Jedoch kann sie nur im Sinne der Unerschöpflichkeit unendlich sein, weil sie durch die Schöpfung und andere Acte nicht vermehrt, noch verringert, weder vollkommener, noch unvollkommener wird.

Daher wurde mit Recht die Lehre Abälard's [2]) verworfen, daß Gott nur das vermöge, was er wirklich thut. Selbstverständlich leugnet der Pantheismus die Allmacht Gottes.

Wenn die Scholastiker [3]) von einer potentia ordinaria und absoluta sprechen, so verstehen sie darunter nicht eine beschränkte oder unbeschränkte Machtäußerung Gottes, oder nicht dieses, daß die potentia ordinaria sich auf die gegenwärtige Welt, die potentia absoluta dagegen auf die unerschöpfliche Fülle der Urmacht bezieht, sondern dieses, was Gott durch seine blose Macht, ohne und mit Rücksicht auf seine Weisheit und Güte, vermag. So kann Gott de potentia absoluta die Welt vernichten; aber er thut es nicht, weil er nicht zwecklos geschaffen hat, also mit Rücksicht auf seine anderen Eigenschaften.

Gottes Allmacht ist daher mit allen anderen Eigenschaften betrachtet, nicht beschränkt, sondern unbeschränkt und unerschöpflich. Diese Unerschöpflichkeit bezieht sich aber auf die Quantität und Qualität dessen, was Gott thut, indem er nicht nur mehre Dinge, sondern sie auch besser machen kann, als er sie macht. Das Bessermachen betrifft

---

[1]) I. qu. 25. a. 2. Secundum hoc potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est; esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens. Unde necesse est, quod activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quod quanto aliquid agens perfectius habet formam, qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo; sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum; et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sequitur, quod ejus potentia sit infinita.

[2]) Thesis 7: Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit et non alio.

[3]) S. Thomas l. c. a. 5. ad 1. Quod attribuitur potentiae secundum se consideratae, dicitur Deus posse secundum *potentiam absolutam;* et hujusmodi est omne illud, in quo potest salvari ratio entis; quod autem attribuitur potentiae divinae, secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur Deus posse facere *de potentia ordinaria.* Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum; non tamen potest esse, quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum.

aber selbstverständlich nicht das Wesen, sondern accidentale Eigenschaften, wie Thomas [1]) beweist.

c) Von dem Außenverhältnisse der Urmacht.

§. 32.

140. Das Außenverhältniß der Urmacht besteht in der Veräußerung und ist daher im Gegensatze zur potenzialen Allmacht die actuale, wenn man unter der Allmacht überhaupt die Macht über etwas Aeußeres versteht.

Die actuale Allmacht ist aber eine Aeußerung der Lebenskraft, indem Gott darum Macht über das endliche Sein hat, weil er in sich absolut lebendig und lebensthätig ist. Weil nun der Vater nach Innen das Lebensprinzip ist, so eignet ihm auch nach Außen vorzüglich die Schöpfung und Lebensmittheilung, obschon alle Außenwerke gemeinsam sind, und daher heißt er allmächtig mit Vorzug [2]). Die Urintelligenz (171) und der Urwille (198) sind Ursachen des Endlichen in Bezug auf die Form und Einheit.

Von der Urmacht kann die actuale Allmacht als ein untergeordnetes Attribut angesehen werden, indem die Urmacht in Bezug auf alles Seiende und Lebendige außer Gott als Herrschaft sich geltend macht.

141. Es gibt aber verschiedene Aeußerungen der Allmacht. Nach der Geschichte kann man drei Formen unterscheiden, indem nämlich das Endliche erschaffen und beständig erhalten, sowie dem Endziele entgegengeführt werden muß. Darum fällt die Schöpfung und Erhaltung, die Regierung und Vorsehung in das Bereich der actualen Allmacht. Wenn die Schrift [3]) sagt, daß aus Gott, durch und zu oder in Gott Alles sei, so drückt sie eine dreifache Aeußerung der göttlichen Allmacht aus.

---

[1]) I. qu. 25. a. 6: Bonitas alicujus rei est duplex: una quidem, quae est de essentia rei, sicut esse rationale est de essentia hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem, sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus; sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris. Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem, et secundum tale bonum potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re a se facta Deus facere potest alia meliorem.

[2]) Catech. Rom. p. I. c. 2. n. 14: Quod Patrem omnipotentem in hoc articulo vocamus, neminem eo errore duci oportet, ut arbitretur, ita illi hoc nomen tributum esse, ut Filio etiam et Spiritui sancto commune non sit. — At vero praecipua quadam ratione Patrem, quia omnis originis fons est, hoc nomine vocamus.

[3]) Rom. 11, 36: ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. —

Gott heißt Herr und König seit der Schöpfung, weil er über alle Geschöpfe beständig die höchste Macht und Herrschaft ausübt, und daher kann zwar nicht die schöpferische, aber doch die erhaltende und leitende Thätigkeit Gottes unter der Herrschaft Gottes begriffen werden.

Die Schrift [1]) hebt bald die potenziale, bald die actuale Allmacht allein oder zusammen hervor und erwähnt eine einzelne Aeußerung von derselben; also 1. die Schöpfung von Himmel und Erde, 2. die Erhaltung und Belebung von dem Geschaffenen, 3. die Herrschaft und Regierung, und 4. besondere außerordentliche Werke, Wunderthaten, wie die Herausführung der Israeliten aus Aegypten, die Wunderwerke Christi u. s. w.

Daß die Väter dasselbe lehren, begreift sich von selbst und es ist überflüssig, ihre positiven Aussagen auszuführen. Ihre eigenen Erklärungen und Erörterungen sind nach ihrem Zwecke und Zusammenhange zu beurtheilen. Wenn daher der heilige Augustin [2]) lehrt: Gott sei allmächtig, weil er Alles kann, was er will, so erklärt er selbst durch den Zusatz: daß kein Geschöpf seinem Willen widerstehen kann, den Sinn dieses Satzes, welcher ohne Beschränkung nicht richtig ist, weil Gott mehr kann, als was er will.

142. Was die Vernunftbeweise für die actuale Allmacht Gottes anlangt, so zerlegen sie sich in den Beweis, daß die endliche Welt von

---

[1]) Gen. 17, 1: Ego Dominus omnipotens (אֵל שַׁדַּי). — Exod. 15, 3: Dominus quasi vir pugnator, omnipotens nomen ejus. — Job. 33, 4: Spiraculum omnipotentis vivificavit me. — I. Paralip. 29, 11: Tua est Domine magnificentia et potentia et gloria atque victoria et tibi laus; cuncta enim, quae in coelo sunt et in terra, tua sunt, tuum, Domine, regnum et tu es super omnes principes. 12. Tuae divitiae et tua est gloria, tu dominaris omnium, in manu tua virtus et potentia, in manu tua magnitudo et imperium omnium. — Judith 16, 16: Adonai Domine, magnus es tu et praeclarus in virtute tua et quem superare nemo potest. — Ps. 23, 10: Dominus virtutum, ipse est rex gloriae. 32, 9: Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. —

Act. 17, 24: Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manifactis templis habitat, 25. nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. — Hebr. 1, 2: per quem fecit et saecula, — 3. — portansque omnia verbo virtutis suae. — I. Tim. 6, 13: Praecipio tibi coram Deo, qui vivificat omnia; — 15. beatus et solus potens, rex regum et dominus dominantium. — Ps. 71, 18: Benedictus Dominus Deus Israel, qui facit mirabilia solus. — Matth. 21, 14: Et accesserunt ad eum caeci et claudi in templo, et sanavit eos. 15. Videntes autem principes sacerdotum et scribae mirabilia, quae fecit etc. —

[1]) Enchir. c. 96. Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus.

Gott geschaffen ist, beständig erhalten und geleitet werden muß, weßhalb wir auf die einzelnen Lehren verweisen müssen.

Es fragt sich aber, ob sich kein allgemeiner Beweis, der für alle Werke gilt, führen läßt, und es ist zu antworten, daß dieser Grundbeweis in dem Begriffe der Urmacht im Unterschiede von der beschränkten Macht selbst liegt. Ist die Urmacht das mit dem Leben und Sein adäquate Thun und Wirken, die Herrschaft und Macht darüber, so kann das endliche Sein und Leben sich nicht selbst genügen und es muß daher das Urleben voraussetzen, um zu bestehen oder weil das Endliche einer Succession unterliegt, um zu entstehen und fortzudauern, sowie um sich der ganzen Ordnung gemäß zu entwickeln.

Die außerordentlichen Werke der Allmacht, die Wunder, muß der unbefangene Sinn für Werke Gottes halten, weil er im Endlichen selbst keine Ursache davon entdecken kann. Aber die ordentlichen Werke der Allmacht müssen ebenso als Gottes Werk erkannt werden, wenn sie auch, weil sie nicht so, wie die außerordentlichen, in die Augen springen, mehr Nachdenken über den inneren Zusammenhang erfordern.

143. Endlich ist das Verhältniß der Urmacht zu den anderen Attributen noch zu berühren.

Die Urmacht setzt die drei substanzialen Attribute voraus; denn die Herrschaft über das Endliche ist ohne die göttliche Unermeßlichkeit und zeitliche Herablassung oder Vergegenwärtigung nicht denkbar. Darum bringt der Weltapostel die Schöpfungsmacht mit dem Bestehen der Creatur in Gott in das engste Verhältniß. Gott gibt, obschon er selbst nichts bedarf, Allem das Sein und Leben, weßhalb wir in Gott leben, uns bewegen und sind. Die Interpretation [1]), daß die Creaturen als gedachte in Gott leben, ist unhaltbar; aber sie wurde durch eine falsche Interpunktion im Prologe des Johanneischen Evangeliums veranlaßt (quod factum est, in ipso vita erat.)

Nach Vorwärts steht die Allmacht mit der Erkenntniß- und Wil-

---

1) S. Thomas, I. qu. 18. a. 4 od 1. Creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo, in quantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus, ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate; et sic creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: In ipso vivimus, movemur et sumus; quia etiam nostrum vivere et nostrum esse et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente, et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab ejus essentia. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est, quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Duns Scotus l. I. d. 36. qu. 1 ad 2: Sequitur quidem: igitur res semper fuit intellecta, sed arguendo: ergo fuit in aliquo esse reali, dico, quod est fallacia secundum quid ad simpliciter.

lensthätigkeit Gottes, wie mit der Freiheit und allen folgenden Attributen im Zusammenhange, was hier nicht näher entwickelt zu werden braucht.

Aus dem Gesagten folgt aber, daß unter allen göttlichen Acten die Urmacht die der Natur und der Zeit nach erste Thätigkeit ist.

II.

Von der göttlichen Urintelligenz.

§. 34.

144. Die göttliche Urintelligenz ist das zweite Grundvermögen und Wirken Gottes, welches die Urmacht zur Voraussetzung, den Urwillen aber zur Nachsetzung hat.

Die Urintelligenz steht im Gegensatze zur endlichen Intelligenz und wir sprechen, statt von der Allwissenheit Gottes, von der Urintelligenz, um nicht blos die Aeußerung Gottes in Bezug auf das Endliche, sondern auch, um Gottes immanente Erkenntnißkraft, welche nach Außen als Allwissenheit sich äußert, hervorzuheben. Aus demselben Grunde bezeichneten wir das erste actuale Attribut nicht als Allmacht, sondern als Urmacht.

Die Urintelligenz selbst bildet den Gegenpol gegen die Urmacht oder das Ursein und Grundleben, wie das Licht und die Form auf die Materie hinweisen. Wie aber in der Urmacht oder im Ursein das Sein und das Grundhafte vorzüglich hervortritt, so manifestirt sich in der Urintelligenz vorherrschend die Form und Formation, welche auf das Sein hinweist. Die Urintelligenz ist zwar auch ein Vermögen und auf sich ruhend, aber nicht in der Weise, wie das Ursein, indem sie wesenhaft der Spiegel und das Bild des Urseins ist und daher auch als Thätigkeit, welche das Ursein darstellt, als nachbildliche und als urbildliche Kraft erscheint. Die Urintelligenz ist bildlich, bildend und darstellend, weil sie Anderes darstellt, wie das Erkennen und das Wort als solches nur auf Anderes geht, und weil sie das Ursein nachbildet, ist sie Urbild und Gleichbild, weil es kein höheres und früheres Bild gibt, und gleichwohl ist sie nachbildend und abbildend, um damit ihr Verhältniß als ein organisches zur Urmacht zu bezeichnen. Denn die Urmacht ist Vermögen und Thun, welches grundhaft ist und sich allein selbst setzt und darstellt; dagegen ist die Urintelligenz ein Grundvermögen und ein Wirken, welches auf das Ursein hinweist und es darstellt und nachbildet.

Die Urintelligenz muß daher als Urbildvermögen und Grundbildkraft, welches Vermögen, da es nicht unlebendig sein kann, das Ursein darstellt und nachbildet, gefaßt werden.

145. Zunächst handelt es sich darum, das Verhältniß der Urintelligenz als Vermögen und Act zu dem göttlichen Wesen zu bestimmen.

Die Urintelligenz erscheint, wenn sie als Prinzip oder Grund im Gegensatze zum Prinzipirten gefaßt wird, nicht blos als Act, sondern auch als Grund und Kraft und zwar, weil sie sich selbst begründet, als Grundvermögen und als Grundkraft; denn sie kann keine Entwicklung und keine bloße Aeußerung einer anderen Kraft sein, in welchem Falle sie mit dem Grundvermögen oder dem Ursein zusammenfiele. Aber sie kann keine blose Entwicklung der Urmacht sein, da der Act sich so verhält, wie das Vermögen und daher nicht als Nachbildung sich verhält, wenn das Vermögen nicht an sich Bildsein ist.

Wenn die Urintelligenz als Vermögen und als Grundvermögen gefaßt werden muß, so muß sie zugleich als immer thätiges Vermögen, nicht blos als ruhendes Vermögen bestimmt werden; denn das Grundhafte ist das Lebendige und Selbstige. Wenn auch nur drei Glieder einen Grund als Einheit bilden können, so ist doch jedes Glied Mitgrund und relativer Selbstgrund; aber weil der ganze Grund lebendig ist, so kann es kein ruhendes Vermögen nach Innen geben, und sonach ist die Urintelligenz zugleich immer Kraft und immer thätige Kraft. Nur nach Außen erscheint sie als nicht immer wirksame, weil als frei wirkende Kraft.

Damit ist das Verhältniß dieser immer thätigen Intelligenz zur göttlichen Wesenheit und Substanz schon bestimmt; denn sie erscheint als damit identisch, die Substanz mitbegründend, aber sie nicht alleinbegründend, weil Gott mehr als Intelligenz ist. Wenn aber die göttliche Substanz eine dreipersönliche ist, so daß jede Person selbst wiederum intelligent ist, so hindert dieß nicht, daß Eine Person vorherrschend als Urintelligenz sich geltend macht, obschon sie in sich wiederum die drei Momente der Macht und der Intelligenz, wie des Willens besitzt.

Die Lehre des heiligen Thomas[1]) und der meisten Scholastiker weicht wesentlich von der hier vorgetragenen ab. Substanz und Thätig-

[1]) I. qu. 14. a. 4: Necesse et dicere, quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam ejus substantia, oporteret, ut dicit philosophus in 12 Metaph. text. 29, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum, quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante, sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ex necessitate sequitur, quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus praemissis, quod in Deo intellectus intelligens et id,

keit werden bei der Creatur dualistisch geschieden, so daß die Substanz nicht thätig ist; bei Gott aber soll die Substanz selbst der Act sein. Sonach ist das Erkennen selbst die Substanz, so daß entweder das Erkennen substanzlos oder ohne Substanzialität thätig ist, oder daß umgekehrt die Substanz der Thätigkeit entbehrt. Denn der Satz: die Substanz ist thätig, ist wesenhaft verschieden von dem: die Substanz ist die Thätigkeit, indem der letztere Satz jeden Unterschied zwischen Substanz und Thätigkeit aufhebt, während ihn der erstere Satz aufrecht erhält.

146. Weiter handelt es sich darum, die in dem Wesen der Urintelligenz liegenden Momente kenntlich zu machen.

Weil sich in der Urintelligenz die ganze göttliche Persönlichkeit spiegelt, so müssen sich auch die drei Merkmale des Ganzen in dem Einzelnen wiederfinden. Als die drei Merkmale aber wurden das Sein, das Thun und der Bezug angegeben, so daß nicht blos die drei Klassen von Attributen diesen Grundformen entsprechen, sondern daß auch jede Klasse wiederum diesen Rhythmus befolgt. Sonach gibt es im Thun einen Act, der dem Sein entspricht, den Lebensact; sodann einen Act, der dem Thun selbst entspricht, einen Doppelact gleichsam, und endlich einen dem Bezuge entsprechenden Act, den Willensact.

Es muß sich aber in der Intelligenz, obschon sie mehr thätig, gesteigert thätig ist, auch das Sein, das Thun und der Bezug nachweisen lassen. Nun ist aber die Intelligenz dem Sein nach ein Bild, das sich auf Anderes bezieht. Ihre Aeußerung oder ihr Thun kann daher auch nur ein Abbilden und Nachbilden sein, weil der Act der Substanz entsprechen muß. Die Aeußerung ist eine Vielheit, wie der Lichtstrahlen, welche ausströmen, viele sind, und sonach ist die Aeußerung eine Aussprache und Nachbildung im Reflexe, was man eben das Wissen und Erkennen, soferne es nicht Anschauung oder unmittelbares Erfassen ist, nennt. Was den Bezug anlangt, so ist die Intelligenz auch eine Entwicklung und zwar, weil im Organismus ein Glied auf das andere einwirkt, auch eine Entwicklung des Realen.

Diese dreifache Funktion läßt sich am Lichte nachweisen; denn zunächst ist das Licht leuchtend und an sich ein Bild, welches aber auch Anderes beleuchtet und darauf erwärmend, real gestaltend einwirkt. Das Erleuchten ist die theoretische, das Gestalten aber die praktische Funktion.

Hieraus wird es klar, wie die Intelligenz wegen ihrer Lichtnatur vorherrschend beweglich und thätig, und wie die theoretische Bildung ihre vorherrschende Funktion ist; denn die reale Nachbildung, die Be-

quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet, quod per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

zugsfunktion, tritt mehr zurück. Diese theoretische Thätigkeit bezeichnet der Name Intelligenz, die Erkenntniß und Wissenschaft, die Weisheit, obschon die Intelligenz mehr das Vermögen, die Erkenntniß mehr die Aeußerung, und die Weisheit mehr die praktische Seite darstellt.

Ist die Intelligenz an sich Bild des Realen, so muß sie auch, wenn sie sich entwickelt und real manifestirt, das Reale manifestiren oder ideal darstellen. Die Vereinzelnung und Nachbildung ist ein Sprechen, eine einzelne Formation des Elementes, welches das Schauen vermittelt, wie im Idealen der Inhalt der Anschauung sich darstellt. Das Wort als die gebildete Anschauung eignet nur dem Geiste; bei dem Menschen tritt das Wort nicht rein hervor, sondern mit dem leiblichen Laute umkleidet. Das Wort ist auch das Mittel zur Mittheilung der eigenen Erkenntniß an eine andere Person. Der Inhalt kann verschieden sein.

147. Was nun Gott anlangt, so sieht die natürliche Vernunft, wenn sie ihrer selbst mächtig geworden, bereits ein, daß Gott in der Eminenz intelligent sein muß, weil ihm das nicht fehlen kann, was der Creaturgeist besitzt, nämlich das Erkenntnißnißvermögen.

Hinsichtlich der Grenzen nach Oben und Unten in der göttlichen Erkenntniß kann im Allgemeinen kein Zweifel entstehen; denn Gott muß die höchste Erkenntniß durch Anschauung und die höchste Selbstmittheilung durch das Wort besitzen. Aber im Einzelnen ist diese Untersuchung keine leichte, wenn die besondere Art genau bestimmt werden soll.

Anschauung und Wort sind die Grenzpunkte in der Intelligenz. Gott schaut sich selbst und alles Creatürliche real an und er begreift sich und Anderes so, wie es erkannt werden kann. Dem Endlichen ist Gott präsent und zwar als Schöpfer und Erhalter und er begreift es so, wie kein Geschöpf sich begreifen kann.

Weil aber Gott nicht immer das Endliche als etwas Wirkliches besaß, so mußte er es durch Vorbilder erkennen, welche sich wie die Worte verhalten, indem sie nicht Objecte sein können, die Gott nur vorfindet, sondern nur Bilder, die er erkennend erzeugt. Dieses Erkennen ist ein Nachgestalten und Nachbilden, somit eine Bewegung, welche erst zur Anschauung wird, wenn das Bild erzeugt ist und ein Gegenstand der Betrachtung wird. Dieses Erzeugen der Vorbilder ist eine Art Reflexion, welche ohne Succession nicht möglich ist, wie das Sprechen nicht zumal ist.

Was endlich die über die blose Anschauung hinausgehende Erkenntniß der bestehenden Welt anlangt, so erleuchtet Gott die Welt innerlich und er manifestirt sich dem Creaturgeiste durch das Wort, wie er real die Welt gestaltet. Mit dem Sprechen ist auch der ganze Organismus

des intellectualen Erkennens gegeben. Sonach kann Gott das Böse intellectual oder schlußweise, aber auch in einem Vorbilde, wie der Künstler solche gestaltet, erkennen, indem Gott sich ein häßliches und disharmonisches Gebilde vorführt.

Damit ist die göttliche Erkenntniß im Allgemeinen nach den Formen und Objecten umschrieben.

Thomas [1]) führt mehre Gründe an, warum Gott intelligent ist. Der Hauptgrund, daß Gott als reine Form intelligent sei, erweist sich als unzureichend; denn Gott ist auch reine Form als wollender. Es müßte daher die Intelligenz mit dem Willen zusammenfallen. Aber auch angenommen, daß die ohne Materie bestehende Form intelligent ist, so ist damit, da die Form vieldeutig ist, nichts bewiesen; denn es gibt eine reale und ideale Form. Aber aus der realen Form, die zunächst liegt, folgt nicht, daß sie die Objecte darstellt. So ist die Pflanze und das Thier eine Form; aber diese geht nicht über die eigene Sphäre hinaus. Die Kunstform stellt wohl Anderes dar; aber darum erkennt das Kunstwerk nicht selbst das Dargestellte.

Was hier im Allgemeinen von der göttlichen Erkenntniß gesagt wurde, wird später noch im Einzelnen entwickelt.

148. Zunächst sind auch positive Beweise für die göttliche Urerkenntniß und ihre Arten anzuführen.

Gott wird eine vollkommene Erkenntniß von Allem [2]) zugeschrieben.

Was die Objecte anlangt, so ist Gott [3]) selbst der höchste und erste Gegenstand seiner Erkenntniß; sodann aber das, was Gott vermöge

---

[1]) I. qu. 14. a. 1: In Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem, propter quod dicit philosophus 3 de anima text. 37, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus, quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 de anima text. 124 dicitur, quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est a materia et immixtus. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

[2]) I. Reg. 2, 3: Deus scientiarum Dominus est, et ipsi praeparantur cogitationes. — Esther 14, 14: Domine, qui habes omnium scientiam. — Ps. 146, 5: Sapientiae ejus non est numerus. —

[3]) I. Cor. 2, 10. Spiritus (enim) omnia scrutatur, etiam profunda Dei.

seiner Allmacht vermag, ehe er es noch verwirklicht [1]). Drittens sind alle wirklichen Geschöpfe ein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß, und zwar nach allen Modificationen, welche die Geschöpfe selbst setzen [2]).

Das Concilium Valentinum [3]) spricht das göttliche Vorherwissen der geschöpflichen, guten und bösen freien Handlungen bestimmt aus.

Die Allwissenheit Gottes in Bezug auf das Geschöpfliche erfüllt alle Zeit und schließt das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige in sich. In erster Beziehung ist sie Gedächtniß, Andenken, so daß Gott nichts vergißt, in zweiter dagegen Anschauung, wie in letzter Vorherwissen oder Vorherschauen. Das Vorherwissen namentlich freier Handlungen gibt sich durch Weissagung kund, so daß man, wie die Alten sagen [5]), Gott selbst negirt, wenn man ihm die Erkenntniß der freien künftigen Handlungen abspricht.

Die freien Acte der Creatur, welche das substanziale Bestehen voraussetzen, bilden eine besondere Klasse von Objecten der göttlichen Allwissenheit. Gott erkennt nicht blos, was durch ihn möglich ist und wirklich wird, sondern auch, was durch die freie Creatur möglicher und

---

1) Act. 15, 18: Notum a saeculo est Domino opus suum. — Eccli. 23, 29: Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita: sic et post perfectum respicit omnia.

2) Hebr. 4, 13: Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. — Job 28, 24: Ipse enim fines mundi intuetur et omnia, quae sub coelo sunt, respicit. — Dan. 2, 22: Ipse revelat profunda et abscondita et novit in tenebris constituta, et lux cum eo est. — I. Joan. 3, 20: Major est Deus corde nostro et novit omnia. — Apoc. 2, 23: Ego sum scrutans renes et corda.

3) Concilii Valentini a. 855 contra Joannem Scotum, can. 2: Deum praescire aeternaliter et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi, quia vocem scripturae dicentis habemus: Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia, antequam fiant, fideliter tenemus et placet tenere, bonos praescisse omnino per gratiam suam bonos futuros et per eandem gratiam aeterna praemia accepturos, malos praescisse per propriam malitiam malos futuros et per suam justitiam aeterna ultione damnandos. —

4) Eccle. 42, 19: Cognovit Dominus omnem scientiam et inspexit in signum aevi, annuntians, quae praeterierunt et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. 20. Non praeterit illum omnis cogitatus et non abscondit se ab eo ullus sermo. — Hebr. 6, 10: Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri. Eccli. 48, 28: Ostendit (Deus) futura et abscondita, antequam evenirent. — Jerem. 1, 5: Priusquam te formarem in utero, novi te. — Sap. 8, 8: Et si multitudinem scientiae desiderat quis, scit (sapientia) praeterita et de futuris aestimat; — signa et monstra scit, antequam fiant et eventus temporum et saeculorum. —

5) Tertullian. adv. Marc. II. 3: Praescientiam Dei tantos habere testes, quantos fecit prophetas. — Apol. c. 20: Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. — S. August. de civit. Dei V. 9: Confiteri esse Deum et negare praescium futurorum apertissima insania est.

wirklicher Weise dereinst geschieht. Das freie Mögliche schließt drei Arten in sich, erstens alle Formen, die das freie Wesen in sich schließt, wovon es aber nicht alle vollziehen kann, weil sie sich ausschließen, wie das Gute und Böse, und wovon es nur eine bestimmte Form realisirt. Die erste Art schließt sonach nur das Mögliche, die zweite nur das Wirkliche in sich. Es gibt aber noch ein Freimögliches, welches sich zwar nicht realisirt, aber unter Umständen sich verwirklichte, nicht blos sich verwirklichen könnte, aber sich nicht realisirt, weil die Bedingungen fehlen. Dieses ist das Bedingtwirkliche, das dem Vermögen nach Künftige, welches daher das futuribile genannt wird.

Gott erkennt [1]) nur unter Voraussetzung der Creatur und seiner Weltthätigkeit nicht nur das wirkliche Gute und Böse, sondern auch das Bedingtwirkliche oder futuribile, wie aus drei Beispielen der Schrift erhellt. Diese benützte man zur Aufstellung der Lehre von der scientia media, welche nicht blos die Thatsache, daß Gott das futuribile erkennt, sondern auch eine Erklärung oder einen Modus in dieser Erkenntniß ausdrückt. Sie soll die Erkenntniß vor und ohne den göttlichen Willen und Weltplan sein, und daher soll sie dem göttlichen Decrete vorangehen. Darum heißt sie mittlere Erkenntniß, weil die Erkenntniß des nur Möglichen (scientia simplicis intelligentiae) das göttliche Decret nicht voraussetzt, während es die Erkenntniß des Wirklichen oder der Anschauung (scientia visionis) zur nothwendigen Bedingung hat und weil sie daher in der Mitte steht. Gibt es ein bedingtes Decret, oder keine Vorerkenntniß des Wirklichen ohne den göttlichen Willen, so fällt die ganze Lehre, die sich an die scientia media knüpft, in sich zusammen.

---

[1]) Matth. 6, 8: Scit pater vester, quid opus sit vobis, antequam petatis eum. — Ps. 68, 6: Deus, tu scis insipientiam meam et delicta mea a te non sunt abscondita. — Rom. 8, 29: Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.

a. I. Reg. 23, 10—12. Applica ephod. Et ait David: Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus, quod disponat Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me. 11. Si tradent me viri Ceilae in manus ejus? et si descendat Saul, sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel, indica servo tuo. Et ait Dominus: Descendet. 12. Dixitque David: Si tradent me viri Ceilae, et viros, qui sunt mecum, in manus Saul? Et dixit Dominus: Tradent. 13. Surrexit ergo David et viri ejus, quasi sexcenti, et egressi de Ceila, huc atque illuc vagabantur incerti. —

b. Sap. 4, 11. Raptus est (dilectus), ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne fictio deciperet animam illius.

c. Matth. 11, 21. Vae tibi, Corozain! vae tibi, Bethsaida! quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. — 23. Et tu Capharnaum, numquid usque in coelum exaltaberis? Usque in infernum descendes, quia si in Sodomis factae fuissent virtutes, quae factae sunt in te, forte mansissent usque in hanc horam. —

149. Nachdem wir das Wesen der göttlichen Erkenntniß nach der positiven und vernunftgemäßen Lehre bestimmt haben, ist die Eintheilung oder innere Gliederung die nächste Aufgabe, die wir zu lösen haben.

Zu diesem Zwecke führen wir die Eintheilungen der Schule an, um daran die zweckdienlichen Bemerkungen zu knüpfen. Was zuerst das Verhältniß der Einheit und Vielheit in der göttlichen Intelligenz anlangt, so lehrt die Scholastik, daß dem Wesen nach die göttliche Wissenschaft nur Eine, und daß sie nur virtualiter eine vielheitliche ist [1]).

Hiebei ist aber zu bemerken, daß wohl das göttliche Erkenntnißvermögen nur Eines ist und sein kann, daß dagegen die Acte dieses Vermögens in der Wirklichkeit in der Vielheit vorkommen, oder daß es viele Erkenntnißacte gibt, ohne aber die Einheit der Erkenntnißkraft zu zerstören. Der blos virtuale Unterschied ist kein objectiver und wirklicher, weßhalb dem Wesen nach die scientia simplicis intelligentiae et visionis zusammenfallen. Damit wird aber unsere Wissenschaft von Gott selbst eine leere, nominalistische, weil ihr in der Wirklichkeit nichts entspricht. Noch klarer wird dieß, wenn man bedenkt, daß nach dieser Lehre auch die Willensacte von der Intelligenz nur virtualiter unterschieden sind, da man doch auf das Willensdecret Gottes die scientia visionis folgen läßt und sie dadurch von der scientia simplicis intelligentiae unterscheidet. Wenn aber der Willensact selbst von dem der Intelligenz nicht unterschieden ist, wie kann es eine doppelte Erkenntnißart geben, welche nur durch den Unterschied von Willen und Intelligenz möglich ist?

Was zweitens den Eintheilungsgrund anlangt, so nimmt ihn die Schule von den vielen Objecten, nicht aber von den Formen der Erkenntniß. Aber die Objecte allein begründen keine verschiedene Erkenntniß; so sind Gott und die Geschöpfe wesentlich unterschieden, obwohl sie in der Existenz von der realen Anschauung erfaßt werden. Wenn dagegen die noch nicht existirenden Geschöpfe erkannt werden, so können sie nicht real, sondern nur durch ein Bild oder ideal geschaut werden, und diese ideale Anschauung ist eine andere Art der Erkenntniß, als die reale, obschon das Object dasselbe ist.

---

[1]) Antoine c. V. de scientia Dei art. II. Quamvis Dei scientia sit realiter una ac simplicissima, cum sit realiter ipsa entitas divina sic tendens in objecta cognoscibilia; est tamen multiplex virtualiter, quatenus seclusis imperfectionibus aequivalet multis scientiis realiter inter se distinctis ideoque est multiplex logice seu quoad conceptum; nam diversis et inadaequatis conceptibus a nobis repraesentatur cum fundamento in re, ac proinde etiam diversis nominibus appellatur.

Fundamentum autem proximum diversorum conceptuum scientiae Dei sunt objecta plura et diversa, quae cognoscuntur, vel plures cognitiones, quibus aequivalet. Fundamentum vero remotum est ipsius scientiae infinita amplitudo ac eminentia, qua aequivalet et supereminet omnibus scientiis possibilibus realiter distinctis.

Drittens theilt die Schule die göttliche Erkenntniß nach sechs (oder weniger) Klassen ab [1]). Die erste und berühmteste ist die bekannte Abtheilung in die scientia simplicis intelligentiae (162), visionis et media. Ihr Object ist das Mögliche, das Wirkliche und das Bedingtkünftige (futuribile) ohne das göttliche Decret. Die scientia media wurde von Molina und den Jesuiten gegen die Dominikaner aufgestellt, welche nur die scientia simplicis intelligentiae et visionis annahmen, und woran sich lange und heftige, aber zwecklose Streitigkeiten knüpften.

---

1) L. c. Dico. Scientia Dei dividitur 1. in scientiam simplicis intelligentiae, scientiam visionis et scientiam mediam.

(Art. III. Nota. 1. Scientia simplicis intelligentiae est scientia absolute necessaria, qua Deus cognoscit omnia possibilia praecise ut possibilia sunt, et rerum omnium essentias ac proprietates; item ea, quae posita aliqua conditione necessario existerent, praecise ut necessario extitura sub illa conditione, sive haec omnia existant aliquando, sive non. Quare objectum hujus scientiae sunt res non solum mere possibiles, sed etiam res aliquando existentes, sed spectatae praecise ut possibiles. Nam scientia simplicis intelligentiae est illa sapientia, quae dirigit Deum in suis decretis circa productionem rerum. —

Art. IV. 1. Scientia visionis est ea, qua Deus cognoscit se ipsum et alia omnia, quae in aliqua temporis differentia existunt et quidem praecise, quatenus existunt, sive est cognitio rerum omnium existentium ut existentium. —

Art. V. §. 1. Scientia media est cognitio certa et infallibilis actuum liberorum futurorum seu potius futuribilium sub conditione ad rem pertinente, id est, actuum, qui posita aliqua conditione ad rem pertinente libere fierent, *independens ab omni decreto absoluto existente.* —)

2. In necessariam et contingentem. Scientia necessaria est ea, quae absolute non potest nec potuit non esse, quia est de objecto absolute necessario, ut de essentia divina, de personis divinis, de possibilibus, de essentia rerum. Contingens est ea, quae absolute posset non esse, quia nempe est de objecto contingenti seu quod potest non esse, ut de actibus liberis Dei, de existentia actuali, praeteritione, futuritione absoluta creaturarum, de actibus liberis futuribilibus sub aliqua conditione. Nam cum haec omnia absolute possint non esse, absolute possunt non sciri a Deo, quamvis ex hypothesi quod sint, non possint non sciri a Deo. Hinc contingentia hujus scientiae petitur solum ab objecto, non a Deo, qui ex se est essentialiter determinatus ad sciendum omne scibile hoc ipso, quod est scibile.

3. In intuitivam et abstractivam. Prima est cognitio cujuslibet rei existentis, sive illa res cognoscatur ut actu existens in tota aeternitate, ut Deus, sive in aliqua tantum differentia temporis, ut quaelibet creatura. Abstractiva est cognitio rerum omnium non ut existentium, sed tantum ut possibilium, vel ut futuribilium sub aliqua conditione, sive aliquando sive nunquam existant.

4. In speculativam et practicam. Scientia Dei speculativa est ea, quae est de re non producibili seu factibili, ut cognitio, qua Deus seipsum cognoscit, vel de re producibili, sed non ut producibilis est. Practica est ea, quae est de re producibili ut producibili, praescribendo scilicet, quid et quomodo efficiendum sit.

5. In eam, quae est causa rerum, et in eam, quae non est causa rerum. Prior est scientia practica, posterior speculativa. Scientia autem practica dicitur causa rerum, supple directiva, quatenus scilicet dirigit volitionem divinam, qua Dei potentia

Aber auch die scientia visionis ist nicht abgegrenzt, indem doch nur von dem gegenwärtig Existirenden eine reale Anschauung möglich ist, und das Künftigwirkliche nur ideal vorgeschaut werden kann.

Die zweite Eintheilung, in die nothwendige und freie Wissenschaft, gründet sich auf das Object, das frei oder nothwendig ist. So ist Gott nothwendig und die Welt frei, also auch die Erkenntniß nothwendig und frei. Aber darnach wäre auch die ideale Erkenntniß der möglichen und wirklichen Welt eine freie; aber die Scholastiker fassen jede Erkenntniß Gottes von der Welt als eine ewige und daher muß sie auch eine nothwendige sein, so daß es keine freie Erkenntniß von der Welt gibt. Ist nur Gott absolut nothwendig und sind selbst die sogenannten allgemeinen oder ewigen Wahrheiten nur Abstractionen und Nachbildungen, so ist jede Erkenntniß Gottes eine freie und nachbildliche, welche nicht Gott zum Objecte hat, also auch die des Möglichen, wenn sie auch nicht so frei ist, als die des Wirklichen.

Die dritte Eintheilung, welche die intuitive und abstractive Erkenntniß, die des Wirklichen und Möglichen, enthält, fällt mit der scientia simplicis intelligentiae et visionis zusammen.

Die vierte Klasse enthält die speculative und praktische und die fünfte jene Erkenntniß, welche die Ursache des Objectes ist, wie die praktische, oder nicht ist, wie die speculative Erkenntniß, weßhalb sie zusammenfallen. Aber auch dieser Gegensatz von der speculativen und praktischen Erkenntniß ist kein wahrer; denn gerade die speculative Erkenntniß, welche ein endliches Object vorstellt, ist praktisch oder die causa directiva, wenn die Allmacht es realisirt. Es bedarf dazu keiner anderen Erkenntniß; aber die speculative Erkenntniß wird doch nicht darum eine andere, wenn ihr Object realisirt wird.

Auch die letzte Klasse enthält keine Eintheilung, indem das Wissen und Nichtwissen nicht an sich Billigen und Mißbilligen heißt, sondern nur, wenn es damit verbunden ist oder cum emphasi steht.

Nach dem Objecte kann sich schon darum die Erkenntniß Gottes

---

executiva ad agendum applicatur. Deus enim non agit coeco modo, nec agit nisi volens, nec vult nisi sciens.

6. In scientiam approbationis et reprobationis. Quae divisio petitur ex connotatione actuum voluntatis Dei, cui aliqua placent, alia displicent. Scientia approbationis est ea, qua Deus cognoscit ea, quae ipsi placent, ideoque connotat actum amoris vel complacentiae erga objectum cognitum. Unde saepe in scriptura verba novisse, scire, idem significant, quod approbare, amare, protegere, ut illud Psal. 1: Novit Dominus viam justorum. Scientia reprobationis est ea, qua Deus cognoscit ea, quae ipsi displicent, ac proinde connotat actum voluntatis divinae, quo Deus odit id, quod cognoscit. Deus autem in scriptura saepe dicitur ignorare ea, quae tamen per scientiam reprobationis cognoscit, ut Habac. c. 1: Mundi sunt oculi tui, ne videas malum. Et Matth. c. 25: Nescio vos.

nicht eintheilen, weil ja die Objecte ihr nicht vorangehen, so daß sie sich darnach zu richten hätte, wie die menschliche Erkenntniß. So ist das Mögliche nicht ein Object, das vor dem Erkennen besteht, sondern welches selbst erst im Erkennen entsteht.

Es bleibt uns somit kein anderer Ausweg übrig, als der, daß wir wie bei der Urmacht, das immanente, das mittlere und emanente Verhältniß der Urintelligenz besprechen und damit den Prozeß, der sich daran knüpft, entwickeln.

a) Von dem Innenverhältnisse der Urintelligenz.

§. 35.

150. Daß Gott sich selbst vollkommen erkennt, folgt schon daraus, daß er höchst vollkommen, also auch intelligent und in absoluter Weise intelligent ist. Gott ist ein Geist, und weil der reine Geist Alles durchdringt, also nicht räumlich und körperlich beschränkt ist, so muß auch Gott sich selbst durchdringen und sich in höchster Weise licht und aufgeschlossen sein[1]).

Es erkennt aber nur Gott sich so vollkommen, als er erkannt werden kann[2]), und die Creatur erkennt weder Gott, noch sich in höchster Weise. Diese erschöpfende Selbsterkenntniß ist nach Thomas[3]) und der Scholastik die begreifende, worunter nicht eine begriffliche und vermittelte Erkenntniß, sondern nur die höchste Art und darin der höchste Grad verstanden werden kann; denn das Erkennen durch Begriffe ist eine andere Art, als durch die reale Anschauung. Thomas aber unter-

[1]) Joan. 4, 24: Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. — I. Cor. 2, 10: Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum; spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. —

[2]) Matth. 11, 27: Nemo novit filium, nisi pater, neque patrem quis novit, nisi filius, et cui voluerit filius revelare. — Joan. 1, 18: Deum nemo vidit umquam; unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit. —

[3]) I. qu. 14. a. 3: Deus perfecte comprehendit se ipsum. Quod sic patet: tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est, quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est; sicut propositio demonstrabilis comprehenditur, quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem, quod Deus ita perfecte cognoscit se ipsum, sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid, secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in 9 Metaph. text. 20. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est. Unde manifestum est, quod tantum se ipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfecte comprehendit.

scheidet beide Arten nicht und schließt daraus, daß nicht das Potenziale, sondern nur das Actuale erkannt werden kann, auf die vollkommenste Selbsterkenntniß Gottes, weil Gott als actus purus am meisten erkennbar ist. Damit ist aber die höchste Erkenntnißart, jene durch reale Anschauung, noch nicht dargethan, sowie auch der Grundsatz, daß nur das Actuale erkennbar ist, auf keiner Wahrheit beruht.

151. Bestimmt man die höchste Form der Selbsterkenntniß Gottes die Selbstanschauung, näher, so ergibt sich, daß Gott sich nur selbst anschauen kann, wenn in ihm innere Gegensätze, welche sein Wesen ausmachen, sind; denn die Anschauung ist ein auf ein Object gerichteter Act. Ist nun der Anschauende selbst der Angeschaute, so muß er doch insoferne, als er diesen Act auf sich richtet, als derselbe Act einen Eingang und Ausgang hat, unterschieden und doch dabei identisch sein.

Diese Entgegensetzung, welche die Anschauung fordert, findet zwar auch bei jedem anderen Erkenntnißacte statt, aber doch ist dort die Beziehung eine unmittelbare, hier dagegen eine vielfach vermittelte, je nachdem die Erkenntniß von der wirklichen Anschauung sich entfernt. Die Erkenntniß, welche keine reale Anschauung ist, kommt durch ein inadäquates Bild zu Stande, gleichwie die leibliche Anschauung durch ein Bild sich vollzieht, welches aber nicht zum Bewußtsein kommt. Das intellectuale Bild vergegenwärtigt die Sache, welche nicht real angeschaut wird oder nicht real gegenwärtig ist.

Die reale und intellectuale Anschauung sind darin gleich, daß sie Acte der Intelligenz sind, aber darin ungleich, daß in der realen Anschauung das Object unmittelbar und real, in der intellectualen dagegen nur mittelbar oder ideal gegenwärtig ist. Jedoch ist in der intellectualen Anschauung wiederum ein mehr unmittelbares und ein mehr vermitteltes Verhältniß gegeben.

Diese Bestimmungen genügen, um die Unhaltbarkeit der Thomistischen Lehre einzusehen [1]), daß in Gott, weil er ohne Potenzialität ist und die Intelligenz nicht die Form vom Objecte erhalten kann, der intellectus und das intellectum absolut zusammenfallen; und daß Gott keiner species intelligibilis bedarf, sondern daß diese die göttliche Sub-

---

[1]) I. qu. 14. a. 2: — Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet, quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens, sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic se ipsum per se ipsum intelligit.

stanz selbst ist. Damit ist nur die intellectuale Anschauung, die eines Bildes bedarf, negirt, jedoch damit die reale Anschauung noch keineswegs erklärt; denn die Substanz kann nicht die species intelligibilis sein, da hier überhaupt kein Bild vorkommt, und sodann folgt noch nicht die Identität mit dem Angeschauten, weil die Anschauung nicht erklärt und der Erkenntnißact negirt ist, und es läßt sich nur mit der Aufhebung jeder Beziehung zwischen dem Erkennenden und Erkannten die Negation der Selbsterkenntniß folgern.

152. Wenn aber die göttliche Selbsterkenntniß die vollkommenste Art der Erkenntniß, jene durch reale Anschauung ist, so unterscheidet sich doch die göttliche Selbstanschauung wesenhaft von der menschlichen, mögen wir die menschliche Selbstanschauung hier oder jenseits betrachten.

Die menschliche Erkenntniß ist einer Entwicklung unterworfen, wie der Mensch selbst, und darum erfaßt sich hier der Mensch durch die reale Anschauung nur im Aeußerlichen, ohne in das Innere zu blicken. Er sieht nämlich nur die Oberfläche des Materialen und seines Leibes, aber nicht das Innere, welches er nur schlußweise erfaßt, weßhalb diese Anschauung zwar nicht dem Prinzipe nach, welches der anschauende Geist ist, aber doch dem Objecte nach sinnlich und äußerlich ist. Innerlich und geistig wird diese Anschauung erst im Jenseits, wenn der Geist ohne den Leib oder im vergeistigten Leibe sich selbst innerlich wird und daher sich selbst in seinem Grunde erblickt.

Aber auch die Selbstanschauung des leiblosen oder mit dem vergeistigten Leibe bekleideten Geistes kommt nicht der göttlichen Selbstanschauung gleich; denn Gott erschaut sich selbst vollkommen und erfaßt sich vollkommen im eigenen Lichte. Nicht so aber der vollendete Creaturgeist; denn er erschaut sich wohl, aber nicht allein im eigenen Lichte, sondern in dem göttlichen, welches von Gott ausgeht und in sein Inneres hineinleuchtet. Ebenso erfaßt er sich durch die eigene Anschauung nicht vollkommen, sondern nur, wenn er sich im Urbilde anschaut und damit vergleicht, so daß er beständig an Gott gewiesen ist, um sich vollkommen anzuschauen und zu erfassen. Der Creaturgeist als endlicher ist von einem anderen ausgeschlossen und dagegen bestimmt, sowie in einem Reiche mit mehren Geistern, in Ueber- oder Unter- oder Nebenordnung, lebend, und er kann nur in diesem Zusammenhange sich vollkommen und ohne Abstraction erfassen.

Gott, der absolute Geist, dagegen ist ganz und vollkommen Licht und sich absolut innerlich; daher schaut er sich allein in sich vollkommen, weil in ihm keine weitere Vermittlung möglich, indem er nicht an ein Anderes und Aeußeres angewiesen ist, um sich im höchsten Lichte oder in einem Höheren zu erfassen. Weil Gott sich selbst und er allein

sich selbst genügt, so bedarf auch seine Anschauung keines Anderen, um daran sich zu spiegeln und sich zum Bewußtsein zu kommen.

153. Aber die göttliche Selbstanschauung erfordert, wie jede Anschauung, mehre Unterschiede und Momente.

Was zunächst das anschauende Prinzip, welches man Intelligenz nennt, anlangt, so ist zu erwähnen, daß die neuschellingische Lehre zu verwerfen und als eine mechanische abzuweisen ist, wornach zuerst der lichtlose Urgrund besteht und sodann darauf sich der Geist und die Ichheit, die eigentliche Gottheit, erhebt; denn in Gott gibt es keinen selbstlosen Grund, oder was wäre das für ein Wesen, welches aus so disparaten und aus mechanischen Theilen bestände? Gott ist vollkommen Licht und persönlich, und es gibt keine Finsterniß in ihm, wie bereits Johannes [1]) gegen eine mechanische Lehre von Gott bemerkt.

Wenn Alles in Gott Licht und persönlich ist, so muß auch das Leuchtende und das Licht identisch sein; ebenso muß das Leuchtende das anschauende Prinzip sein, weil Alles persönlich ist. Das Anschauen ist ein Leuchten und Strahlen, aber kein unpersönliches Licht, das sich nicht selbst faßt und aus sich ergießt.

Was sodann das Object anlangt, so kann es gleichfalls nur das göttliche Licht und das Leuchtende und Schauende sein; denn nur in einem adäquaten Objecte erfaßt sich die Intelligenz, der Geist am Geiste, nicht an der unpersönlichen Natur, weßhalb es in Gott ein wechselweises Schauen und Durchschauen geben muß, indem das Object auch schauend und darum selbsterkennend und anschauend ist. Sonach erhalten wir, um die Selbstanschauung erklären zu können, einen zweipersönlichen Gegensatz, das anschauende Subject und Object, und überdieß einen lebendigen Wechselbezug, der ebenfalls eine Person und überdieß anschauend ist, nur mit dem Unterschiede, daß er den Gegensatz als Einheit zum Objecte hat.

So begreift sich Gott absolut innerlich, und er ist in sich dreipersönlich und ein dreipersönliches Licht und Leuchten und Schauen, obschon auch in diesem dreipersönlichen Lichte ein relativer Unterschied statt findet, indem das eine Licht mehr beweglich, das andere mehr ruhend, das eine mehr leuchtend, das andere mehr erwärmend wirkt. Jede Person schaut sich in der anderen und erfaßt sich darin, so daß Gott, wie Gregor von Nazianz sagt, ein dreistrahlendes Licht (φῶς τριλαμπές) ist [2]).

Was den Act der Anschauung und seine Modificationen anlangt,

---

[1]) I. Joan. 1, 5: Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.

[2]) Das Nicänische Symbolum nennt den Sohn φῶς ἐκ φωτός. Ebenso muß der heilige Geist ein eigenartiges Licht sein, so daß Gott Ein dreifachleuchtendes und dreigliederiges Licht ist.

so ist er eine Bewegung oder ein Erguß, und er hat eine dreifache Function, wie das Licht; denn dieses leuchtet, erwärmt und gestaltet. Es erleuchtet durch die Strahlen, und diese Modification ist die erste und kann wohl mit Vorzug der ersten Person zugeschrieben werden; sodann gestaltet das leuchtende Licht das Beleuchtete und endlich erwärmt es das Object. Letztere Formen können dem Sohne und heiligen Geiste in der Dreipersönlichkeit mit Vorzug, aber nicht ausschließlich zuerkannt werden.

Daraus ergibt sich zugleich, daß in der Selbstanschauung Gottes das theoretische und praktische Moment des Erkennens in innigster Weise verknüpft sind, sowie, daß die Selbstanschauung Gottes von dem göttlichen Lebensprozesse nicht zu trennen ist.

154. Erfaßt sich nun Gott allein ohne Bild und ohne ein anderes Wesen, weil er sich allein vollkommen genügt und innerlich ist, so ergibt sich mit Nothwendigkeit: 1. daß sich Gott nicht durch eine Idee erkennt, weil die Idee ein ideales Bild ist, 2. daß Gottes Ichheit und Selbstbewußtsein nicht an einem absoluten oder relativen Du oder Nichtich sich aufschließt und aufschließen kann.

Die letztere Behauptung, welche nicht blos bei den Philosophen, sondern auch bei den Theologen eine gewöhnliche ist, entsteht dadurch, daß die Form des creatürlichen Erkennens auf das göttliche übertragen wird; denn der Mensch erfaßt sich nur als Ich gegen ein adäquates anderes Ich oder Du. Aber bei Gott findet nach Außen kein solcher Gegensatz statt, da es kein absolutes Du, keinen zweiten Gott gibt und geben kann. Es ist die zum Erkennen erforderliche Relation eine völlig innere, so daß das adäquate Ich und Du mit der adäquaten Einheit das Eine göttliche Wesen sind.

Wenn daher Gott sich nur absolut erfaßt im Gegensatze zu dem Relativen, so folgt, daß dieses Relative so nothwendig ist zur Selbsterkenntniß Gottes, als das göttliche Wesen selbst, und daß hier keine ideale Erkenntniß des Relativen, sondern nur die reale Anschauung zureicht, woraus folgt, daß Gott nothwendig ewig schaffen muß, sowie, da dieses unmöglich, daß die Welt selbst zu seinem Wesen gehören muß.

Man kann nicht sagen, daß Gott sich alsdann nicht als absolutes Wesen faßt, wenn er sich nicht von dem Relativen unterscheidet, weil Gott sich absolut innerlich ist und sich absolut erfaßt, indem das anschauende Prinzip in dem adäquaten angeschauten und selbst anschauenden ruht; denn gerade in dieser absoluten Innerlichkeit besteht die Absolutheit, welche thatsächlich und lebendig erfahren und gewußt wird, ohne sich begrifflich entgegenzusetzen. Denn wäre das Absolute im Gegensatze zum Relativen nur begrifflich vermittelt, und in anderer Weise könnte diese Entgegensetzung nicht statt finden, so wäre das

Absolute als Idee oder Begriff selbst unmöglich, weil ohne alle reale Anschauung eine nachbildliche Erkenntniß durch die Idee und den Begriff nicht denkbar ist.

Wir läugnen nun nicht, daß Gott oder jede göttliche Person sich auch als absolut im Gegensatze zum Relativen erfassen kann; aber wir negiren, daß die reale und ideale oder nachbildliche Erkenntniß gleich nothwendig und gleich ewig sind, weil die ideale Erfassung immer später, als die reale Anschauung, und weil sie von letzterer bedingt ist. Die ideale und nachbildliche Erkenntniß ist daher eine freie und alsdann, wann Gott sie setzt, bestehende, also eine successive und zeitförmige, wenn auch relativ ewige, da sie der Weltschöpfung vorangeht[1]).

Durch diese Entgegensetzung und Unterscheidung der absolut und relativ ewigen Erkenntniß Gottes schließt sich die immanente Erkenntniß Gottes ab, und wir wenden uns zum mittleren Verhältnisse der Gotteserkenntniß, welche wir in zwei Artikeln entwickeln, indem wir im ersten von dem Wesen und der Genesis der idealen und vermittelnden Gotteserkenntniß, von den Ideen u. s. w., und im zweiten Artikel von dem Inhalte derselben oder von dem Vorherwissen Gottes in Betreff des Creatürlichen handeln.

b) Von dem mittleren Verhältnisse der Urintelligenz.

1. Von dem Wesen dieser Erkenntniß.

§. 36.

155. In der Weise, als Gott sich erkennt, kann er die Creaturwelt nicht erkennen, ehe sie existirt. Es muß daher eine Vermittlung in der Erkenntniß Gottes und ein mittleres, sowie mittelbares Verhältniß in der Urintelligenz geben.

Weil es mittelbar ist, so ist es zwar emanent und successiv, aber nicht in der Weise, als die reale Anschauung der existenten Welt. Sonach ist es nur relativ immanent und ewig, weil dieser Vorerkenntniß der Weltwesen die Absolutheit der göttlichen Selbsterkenntniß mangelt; denn erstens ist sie keine reale Anschauung, sondern eine ideale, zweitens ist sie von der realen Anschauung abhängig, und drittens ist sie nur, wenn Gott diese Entgegensetzung zwischen seiner Absolutheit und der abbildlichen Vielheit in der emanenten Thätigkeit vornimmt.

Die Schrift gibt Belege genug, um diese Erkenntnißbezüge richtig zu erfassen. Das Materiale gleichsam in dieser Erkenntniß spricht die Stelle aus[2]): daß Gott Alles vor der Schöpfung bekannt ist. Das

---

[1]) Vgl. Günther'sche Philosophie, §. 91. S. 265.

[2]) Eccli. 23, 29. Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita.

Formale dagegen, oder wie diese Erkenntniß vermittelt ist, erklärt die Stelle[1]: Laßt uns den Menschen zu unserem Bilde und Gleichnisse schaffen; denn sie enthält erstens dieses, daß Gott den Menschen und das Einzelne erkennt, ehe er schafft, und zweitens dieses, daß er nicht die sogenannten Ideen als das Erste und Ursprüngliche erfaßt und darnach schafft, sondern daß er nach seinem Wesen schafft, welches das Urbild, aber nicht das ideale, sondern das reale, ist, und wovon der Mensch ein Bild und Gleichniß, oder ein reales Abbild und Nachbild ist.

Damit ist das System und der Prozeß, wie Gott die Creaturen vorgedacht, dargelegt und ein sicherer Grund gewonnen, um das Wahre vom Falschen in der sogenannten Ideenlehre zu unterscheiden.

156. Hier ergibt sich die Nothwendigkeit, daß wir die hieher bezüglichen Begriffe des realen und idealen Bildes, des Urbildes und Abbildes u. s. w. näher erörtern.

Bild ist das, was auf etwas Anderes hinweist oder es darstellt, oder was ein Verhältniß zu einem Anderen hat. Dieses Bild kann ein natürliches oder künstliches sein; so sind die Kinder die Bilder der Eltern, so weit sie ihnen gleichen, und jeder Mensch ist ein allgemeines Bild von dem anderen. Dieses Bild ist ein natürliches. Aber die Statue, das Gemälde ist ein künstliches, freierzeugtes Bild.

Beide Arten von Bildern sind reale Bilder und zwar objective, vor allem Erkennen. Alles Reale ist im weiteren Sinne ein Bild von dem anderen, obschon es wesenhafte Unterschiede gibt. Es entstehen vermittelnde und mittelbare Bilder; so ist der Rauch ein Zeichen von dem Feuer, oder der Keim und die keimende Pflanze ein Vorbild von dem Baume u. s. w. Der höchste Gegensatz ist hier der von dem Urbilde und Abbilde, indem wohl beides real ist, aber das reale Urbild nur in der Einheit vorkommt und nur in vielen Bildern oder Abbildern sich darstellen kann. In dieser Weise ist der Mensch ein Bild und Gleichniß oder ein reales Abbild von Gott, welcher das reale Urbild ist.

Alle diese Bilder sind reale Bilder, obschon sie zusammen ein System bilden und nach dem Urbilde und Abbilde geordnet sind. Aber der Geist muß, da er sie nicht real anschaut, doch ein Mittel haben, sie zu erkennen, und dieses ist gerade die Intelligenz, welche, wenn sie sich bethätigt, gleichsam Strahlen wirft und darin die Objecte spiegelt. Diese Bilder, welche der Mensch nur schlußweise sich zum Bewußtsein bringt, sind also erkenntnißmäßige, in der Intelligenz liegende, daher intellectuale oder ideale.

Diese idealen Formen spiegeln das Reale und Wirkliche, so daß ohne sie keine Erkenntniß für abwesende Objecte möglich ist; denn die

[1] Gen. 1, 26.

gegenwärtigen Objecte werden unmittelbar durch das leibliche Auge, worin sich die Sache abdrückt, oder von dem leiblosen Geiste selbst ohne diese Vermittlung geschaut.

Die idealen Formen, welche das Realsystem vermitteln, bilden aber selbst wiederum ein System; denn es gibt unmittelbare und mittelbare Bilder von dem Wirklichen, wie Mensch, Wesen, und die mittelbaren, die man Begriffe nennt, weil dadurch das Reale, welches in den unmittelbaren Bildern gegenwärtig ist, begriffen oder näher bestimmt wird. Die allgemeinen Begriffe, wie Wesen, sind in der nachbildlichen Erkenntniß die Angelpunkte. Es gibt auch mehr sachliche, aber begrifflich gefaßte oder abstrahirte Formen. So ist Mensch kein Begriff, sondern eine Sache; aber Mensch gegen den besonderen ist ein Begriff, ein Universale, welches aber mehr der Sache sich nähert und mehr künstlerischen Vorbildern, Idealen, entspricht oder von der unmittelbaren Anschauung nicht so weit absteht, als Wesen.

157. Diese Unterschiede und den systematischen Zusammenhang dieser Formen verwischt die Platonische und Aristotelisch-scholastische Ideenlehre.

Plato nannte die Allgemeinbegriffe im Gegensatze zu den einzelnen Dingen, oder überhaupt das Allgemeine, Ideen und er trennte sie von dem Einzelnen und von Gott. Es sollte eine Schönheit an sich geben, welche die Ursache von der besonderen Schönheit ist. Darnach soll Gott alles Einzelne geschaffen haben. Aristoteles verband diese Allgemeinbegriffe, die er Formen nannte, mit dem Einzelnen, und ließ daher die Platonischen Ideen dem Wesen nach unberichtigt. Was er nämlich von den Platonischen Ansichheiten, die im Himmel sind, z. B. von dem Menschen—an—sich, sagt, daß der Geist nicht zum Himmel emporschaue, um den einzelnen Menschen zu erkennen, trifft auch seinen Synthetismus von Allgemeinem und Besonderem; denn das Einzelne bleibt immer unterschieden vom Allgemeinen, das mit ihm real verbunden ist, und Socrates kann nie ein Mensch, sondern nur etwas, das mit dem Menschen verbunden ist, genannt werden.

Diese Ideen sind reale Bilder und zwar reale Urbilder, welche daher nicht zugleich intellectuale Bilder sein können, weil sie als reale Objecte von dem Geiste durch die Erkenntnißformen selbst erkannt werden müssen. Es läßt sich daher kein Zusammenhang dieser realen Bilder mit dem Geiste nachweisen, so wenig, als ihre Existenz im Einzelnen zu begreifen ist. Wenn nun diese ewigen und unwandelbaren Formen, wie Cicero [1]) sagt, im endlichen Geiste sich befinden, um dar-

---

[1]) Cicero in Bruto: Nec vero ille artifex (Phidias), cum faceret Jovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem, e quo similitudinem duceret, sed ipsius in

nach das Einzelne zu erkennen, so sind selbst wiederum Erkenntnißformen erforderlich, um sie zu erfassen, oder der Zusammenhang im Geiste, wie in den Objecten ist ein unmöglicher. Daraus ersieht man die Vermengung der realen und idealen Formen, sowie der systematischen, weil ja das Einzelne nur durch ein entsprechendes einzelnes Bild erkannt wird, indem im entgegengesetzten Falle weder der absolute, noch der relative Geist das Einzelne erkennen würde. Die Platonischen Ideen und die Aristotelischen Formen sind nur Allgemeinheiten, Universalien; und wenn sie Augustinus [1]) ewige und unwandelbare Formen im Geiste Gottes nennt und Formen vom Einzelnen darunter begreift, so geht er über Plato hinaus und er erklärt nicht, wie diese einzelnen Formen zusammenhängen.

Nach dem heiligen Thomas [2]) sind die Ideen principia essendi et cognoscendi, so daß hier das ideale und reale Bild verwischt ist.

---

mente insidebat species, quam contuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. — Has rerum formas appellat ideas ille non intelligendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri, cetera nasci, occidere, fluere, labi nec diutius esse uno et eodem statu. —

[1]) In lib. 83 quaest. 46: Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne, quod oritur et interit.

[2]) I. qu. 15. a. 1. Necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus, cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim, quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his, quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae, quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, necesse est, quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

I. qu. 44. a. 1. Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. — Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem, et Aristoteles dicit in 2 Metaph. text. 4, quod id, quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id, quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Heißen sie principia cognoscendi, so sind darunter nicht Erkenntnißformen, wodurch die Intelligenz etwas erkennt, sondern Objecte, die selbst erst erkannt werden müssen, und wornach Anderes erkannt wird, also nicht Prinzipien oder erste Erkenntnißbilder zu verstehen. Die Ideen nennt er bald principia essendi, bald exemplaria, weil auch hier Zweifaches vermengt wird; nämlich sie sollen selbst wirken oder Realprinzipien oder schöpferische Begriffe sein, indem Thomas überall erklärt, daß das Ansichheitliche, wie die Wärme — an — sich, die Ursache des Besonderen ist. Wenn sie aber blos Muster- und Vorbilder sind, so kommt ihnen keine Wirksamkeit zu. Hier ist offenbar das Allgemeine im Gegensatze zum Besonderen gefaßt und beiderlei Beziehungen sind confundirt. Was die Ideen als Musterbilder anlangt, so erhellt noch keineswegs, ob diese Musterbilder Einzelnbilder sind, die den einzelnen Dingen entsprechen, oder Allgemeinbilder, wie Mensch an sich, welche nichts Besonderes, sondern nur eine Klasse von Dingen vorstellen. Nach Plato sind die Ansichheiten und Universalien die Ursachen des Einzelnen, ein Grundsatz, den auch Thomas überall zur Anwendung bringt. Aber gerade hinsichtlich der Einheit und Vielheit in den Ideen ist Thomas nicht zur Klarheit gekommen, weil er das reale und ideale Bild und Urbild nicht unterscheidet [1]).

Es fehlt ferner an einer Erkenntnißvermittlung in dieser Ideenlehre; denn wenn die Ideen nach Thomas nicht intellectuale Bilder, sondern das Abgebildete und Objective allein sind, so fragt es sich, wie diese Objecte, da sie Realitäten sind, erfaßt werden können, indem es kein Erkenntnißbild davon gibt, welches in der Intelligenz und die Intelligenz selbst ist. Gott soll in Einem Acte Vieles, also ohne Einzelnbilder selbst das Einzelne erkennen, was ein Widerspruch ist [2]).

[1]) Was von den Ideen, gilt auch von den sogenannten ewigen, nothwendigen Wahrheiten, z. B. von den mathematischen. Man nennt solche allgemeine Wahrheiten ewige, weil man die Genesis der Universalien übersehend das Abstracte (indefinitum) mit dem Concreten (infinitum), das Ideale und Reale vermengt und diese Ansichheiten in die Intelligenz Gottes verlegt, weil ja der endliche und beschränkte Geist für solche ewige Wahrheiten nicht befähigt ist, so daß Gott in ihm sie verursachen muß.

[2]) 1. qu. 15. a. 2. Ad 2 d., quod sapientia et ars significantur, ut quo Deus intelligit, sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa et non solum, secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt, quod est intelligere plures rationes rerum. — In corp. Hoc autem, quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma autem domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Diese Lehre stellt Thomas auf, um die göttliche Einfachheit nicht zu trüben, welche, wenn viele Erkenntnißbilder vorhanden wären, nicht mehr einfach wäre; aber urgirt man diesen Grundsatz, so kann der Erkenntniß- und Willensact, wie der Act der Schöpfung und Incarnation nicht ein unterschiedener und vielfacher sein.

Daher machen Andere [1]) die ganz grundlose Unterscheidung zwischen einer objectiven Idee, worunter sie das Inhaltliche und Objective begreifen, und einer formalen, welche die Erkenntniß von der objectiven Idee sein soll; aber wie beide Ideen zusammenhängen, ist nicht gesagt und nicht zu begreifen. Es ist aber die Idee als Erkenntnißbild nicht leer und darum Darstellung des Inhaltes; aber als Bild kommt die Idee bei dem Menschen nur durch Reflexion zum Bewußtsein.

158. Nachdem wir im Allgemeinen die Unterschiede und Elemente der vollkommenen Erkenntniß kennen gelernt haben, müssen wir sofort die einzelnen Punkte in der mittleren Erkenntniß Gottes besprechen. Hier sind drei Momente zu erörtern, nämlich die Erkenntniß des realen Urbildes, sodann die Genesis der idealen Nachbilder, und endlich die Einheit zwischen beiden Momenten.

Was den ersten Punkt, die Erkenntniß des realen Urbildes von Seite Gottes, anlangt, so kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Gottes dreipersönliche Natur das Urbild von Allem, mag es etwas Reales oder Ideales sein, ist, daß aber Gott, um sich als Urbild zu fassen, sich selbst anschauen und dem, was darnach gestaltet werden kann, entgegensetzen muß. Es muß von jedem Geschöpfe verhältnißmäßig gelten, was vom Menschen gesagt ist, daß er zu Gottes Bild und Gleichniß erschaffen. Und da der dreipersönliche Gott es gesagt und nur als mehrpersönlicher sagen konnte: Laßt uns den Menschen zu unserem Bilde und Gleichnisse erschaffen, so ist nicht Gottes abstracte, sondern dessen concrete und dreipersönliche Wesenheit das reale Urbild, wornach Gott geschaffen.

Nimmt man, wie Thomas [2]), die abstracte Wesenheit Gottes zum Prinzipe, so läßt sich daraus nichts ableiten, weil die leere Einheit

---

[1]) Antoine de Deo uno, cap. 5. art. 7. Nota. Duplex distinguitur idea, nempe objectiva et formalis. Idea objectiva, quae est simpliciter idea, est forma seu exemplar existens in mente artificis, ad cujus imitationem artifex operatur. Idea formalis est ipsa cognitio formae seu exemplaris, quod artifex sibi in suo opere exprimendum proponit.

[2]) I. qu. 15. a. 1. Ad 2 d., quod licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem suî ipsius; ideo habet rationem ideae, secundum quod ad alia comparatur, non autem, secundum quod comparatur ad ipsum Deum.

Ad 3 d., quod Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud, quam Dei essentia.

keine Unterschiede und keine Lebendigkeit besitzen kann, welche nachgebildet werden kann, da selbst die göttlichen Attribute aus jenem Prinzipe nicht abgeleitet werden können.

Zweitens fragt es sich, durch welche Art von Erkenntniß Gott sich als reales Urbild erfaßt. Da es nur zwei höchste Klassen in der Erkenntniß gibt, nämlich die reale und intellectuale Anschauung, so kann es nur die reale Anschauung sein, wodurch sich Gott als Urbild erfaßt, weil die intellectuale Anschauung eine durch die reale Anschauung vermittelte ist. So lernt der Mensch Abwesendes und Unsichtbares durch das lebendige Wort dessen, der die Objecte real geschaut, kennen, oder er vermittelt sich schlußweise Anderes, aber nur, weil er selbst einige Objecte real anschaut. Gott aber muß sich die idealen Formen des Endlichen selbst entwerfen; also kann er es nur, indem er Etwas real anschaut und er kann nichts Anderes, als sich, real anschauen, da außer Gott noch nichts existirt.

Es fragt sich endlich drittens, wie sich diese äußere Anschauung von der inneren unterscheidet. Die immanente Anschauung ist adäquat und coordinirt, indem dem Realanschauenden ein gleiches reales Object entspricht. Dagegen ist die äußere Anschauung, wodurch sich Gott als Einheit und Vorbild faßt, eine centralperipherische und inadäquate; denn das göttliche Wesen erscheint als Einheit und Mittelpunkt, also im Gegensatze zu Abhängigem und Peripherischem. Es ist hier nur der eine Pol, das göttliche Wesen, real schaubar, aber nicht so der andere Pol, die Creaturwelt, welche nur ideal geschaut wird, weßhalb die Anschauung inadäquat ist.

Daraus folgt zugleich, daß diese Erkenntniß eine nachbildliche und abhängige, successive und freie ist, indem sie nur entsteht, wann Gott will. Gott gewinnt dadurch nichts, weil er in seiner immanenten Anschauung das eminenteste Wissen hat, welches alle anderen Formen des Wissens aufwiegt, in derselben Weise, als Gottes inneres Leben ohne das endliche besteht und dadurch nicht erhöht wird.

189. Sofort sind wir zu dem zweiten Punkte gekommen, wie Gott die idealen Formen von den realen Nachbildern setzt.

Gott nämlich erzeugt diese idealen Formen, indem er sich als Mittelpunkt ansetzt und somit abhängigen Wesen, die aber noch nicht bestehen, entgegensetzt; denn zumal mit dem Blicke auf sich als Einheit sind auch die Beziehungen, welche davon ausgehen, gegeben. Diese Beziehungen sind Erkenntnißstrahlen, welche die Bilder der wirklichen Objecte sind. Das Setzen dieser Bezüge und das Erkennen sind zumal, weil es ein intellectuales Setzen ist. Es wäre ein Widerspruch, wollte man sagen, Gott denke an die zu schaffende Welt oder den Weltgedanken und erzeuge die Ideen davon.

Schwieriger ist die Frage, wie in dem Inhalte dieser idealen Bilder ein Unterschied und eine Gliederung möglich ist, wenn es auch gewiß ist, daß die von Gott verschiedenen Objecte sämmtlich peripherisch und endlich sind. Wenn Gottes Wesenheit allein das Urbild ist, so ergibt sich nur eine unterschiedslose Vielheit; wenn aber die dreipersönliche Wesenheit das nachzugestaltende Urbild ist, so ergibt sich auch eine dem inneren Wesen Gottes entsprechende Gliederung in der Creaturwelt. Wie nämlich die Personen relativ unterschieden sind und mit ihrer relativen Natur nach Außen sich manifestiren, so daß dem Vater mehr das Leben und Sein, dem Sohne mehr die Form und Thätigkeit, und dem heiligen Geiste mehr die Vermittlung eignet, so kann es Geschöpfe geben, worin diese Unterschiede in größter Abstractheit hervortreten. Es sind also Wesen möglich, die nur ein inneres Leben haben, ohne sich selbst nochmals fassen zu können. Dieses sind die unfreien und materialen Wesen, welchen die freien und persönlichen als Gegenpol entsprechen, weil sie ein vorherrschend selbstgestaltendes Thun haben. In der Mitte stehen die zusammengesetzten Wesen. Es muß sich aber auch in jedem Wesen wiederum das Urbild modificirt abdrücken.

Thomas [1]) lehrt wohl, daß Gott, sich in der Form des blosen Lebens nachahmbar erschauend, die besondere Form der Pflanze erzeugt, und sich in der Weise der vernunftlosen Erkenntniß nachahmbar erblickend, die Form des Thieres setzt; aber das Leben und Erkennen sind nach der Scholastik in Gott nicht vermittelt, sondern absolut identisch, so daß kein Unterschied zwischen Sein, Erkennen und Wollen besteht. Es kann daher in einem solchen leeren Urbilde kein Unterschied liegen, welcher peripherisch nachgestaltet werden könnte. Uebrigens nimmt Thomas eine besondere und einzelne ideale Nachbildung an, wodurch Gott die realen Nachbilder erkennt.

---

[1]) S. phil. I. c. 54. Intellectus igitur divinus id, quod est proprium unicuique in essentia sua, comprehendere potest, intelligendo, in quo ejus essentia imitatur et in quo a sua perfectione deficit unumquodque; utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis.

Sic igitur patet, quod essentia divina, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest. Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius (distinctio autem est pluralitatis principium), oportet in intellectu divino distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id, quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Unde quum hoc sit, secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur, quod rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctae, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

Nun fragt es sich, wie Gott das Böse erkennt, da es aus dem Urbilde nicht unmittelbar, wie die Nachbilder, gefolgert werden kann. Gott erkennt das Böse in dem Zusammenhange, worin es sich manifestirt, nämlich als eine mögliche Folge von der freien Creatur, und er hat davon ein ideales Bild, oder eine Idee, wie von dem Guten. Thomas [1]) lehrt zwar, daß Alles, was Gott erkennt, durch Ideen gewußt werde, woraus nothwendig folgt, daß es auch vom Bösen eine Idee gibt. Jedoch läugnet er dieß und behauptet, daß das Gute der Erkenntnißgrund des Bösen sei, was unmöglich erscheint; erstens, weil Gott das Böse nicht direct erkennen würde; zweitens, weil aus dem Guten das Böse nicht so folgt, wie aus dem Urbilde die idealen Nachbilder. Gott erkennt aus der creatürlichen Freiheit das Böse und zwar als etwas Peripherisches, welches das Gute voraussetzt, wie als eine disharmonische Bildung.

160. Der dritte Punkt betrifft das Verhältniß zwischen dem Urbilde und idealen Nachbilde in der göttlichen Erkenntniß. Das reale Urbild kommt nur als Eines vor und läßt sich nicht adäquat darstellen; die idealen Nachbilder werden adäquat oder so, wie sie vorgestellt werden, in der Schöpfung nachgebildet.

Ist die Idee das Einzelnbild, welches daher adäquat nachgestaltet werden kann, so ist das reale Urbild keine Idee; ist ferner die Idee nur in der Intelligenz vorhanden, so ist auch das Urbild keine Idee, da es eine von der Intelligenz unabhängige Existenz hat. Aber schon Plato hat die Idee nach den zwei Beziehungen nicht unterschieden; denn wenn das Kunstbild im Geiste des Künstlers die Idee ist, wie Cicero erklärt, so sind die Ideen nicht Universalien und Ansichheiten, oder es gibt keine Schönheit an sich, sondern nur eine bestimmte vorgedachte Schönheit u. s. w.

Auch im Mittelalter, wie in der neueren Zeit wurden diese Unterschiede vermengt. Die Thomisten und Scotisten stritten darüber [2]),

---

1) I. qu. 15. a. 3. Sed contra, ideae sunt rationes in mente divina existentes. Sed omnium, quae cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium, quae cognoscit, habet ideam.

Ad 1 d., quod malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni; et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio.

2) Arriaga, disp. 23 de ideis divinis, sect. II. n. 5. Scotus, Durandus, Okam, Gabriel, Aliacensis et alii apud Vasquez opinantur, creaturas ipsas possibiles a Deo cognitas esse ideas divinas. Fundamentum hujus sententiae duplex est. Primum, quia idea est, quod artifex, dum operatur, imitari vult; sed Deus producens hominem, v. g. vult illum talem efficere, qualem noverat possibilem, ergo ille homo cognitus a Deo per scientiam simplicis intelligentiae erit idea. Secundum, quia in creatis

ob die göttliche Wesenheit oder die einzelnen als möglich erkannten Dinge die Idee seien, und sie konnten darüber nur streiten, weil sie den systematischen Zusammenhang zwischen dem Urbilde und Nachbilde außer Acht ließen; denn das Urbild wird nicht, wie ein künstlerisches Ideal, nachgebildet, sondern durch dessen Betrachtung entstehen erst die adäquaten Ideale, welche in der Wirklichkeit vollkommen dargestellt werden. Die vielen Ideen sind selbst ohne das Urbild unbegreiflich und einheitslos.

Faßt man aber die Idee als schöpferisches Prinzip, wie es in dem Idealismus der Neuzeit geschehen, so verwirklicht oder verendlicht sich Gott selbst, wenn er die Idee ist, oder es schaffen und verwirklichen sich die vielen Ideen. Gott schafft nicht etwas Anderes als sich, weil die Idee sich selbst adäquat darzustellen sucht. Wenn aber auch andere Ideen schaffen, so entsteht jener chaotische Zustand, welcher in den gnostischen Systemen verwirklicht ist. Aus der Vermengung des Idealen und Realen erklärt es sich, daß die Ideen nicht als blos ideale Bilder, sondern als reale und producirende Prinzipien bezeichnet werden.

Aber die idealen Nachbilder kann man durchaus nicht von dem göttlichen Urbilde loslösen und man kann nicht erklären, daß Gott Formen entwerfen könne, wie der menschliche Künstler, welche ihm nicht selbst ähnlich sind. Denn der menschliche Künstler kann die Formen, die er sieht, nur relativ umbilden, aber nicht absolut neue schaffen; er muß, wenn er nicht den Menschen, so doch die Welt des Sichtbaren vor sich haben, um daraus künstlerische Formen zu erzeugen, welche also nicht absolut neu sind.

Daher denkt Gott urkünstlerisch oder urbildnerisch, wenn er sich als Archetyp betrachtet und darnach die einzelnen idealen Nachbilder gestaltet. Wie der Künstler innerhalb bestimmter Grenzen Freiheit besitzt, so kann auch Gott mehr oder weniger dem Urbilde nahe stehende Gestalten entwerfen; denn daß hierin gleichfalls Freiheit besteht, obschon Gott alle möglichen oder unzählige Formen entwerfen kann, ergibt sich daraus, daß, wie in der realen Nachbildung, so auch schon in der idealen ein freier Spielraum besteht. Gott erkennt wohl alle möglichen Formen als mögliche, aber als künstlerische Formen und Ideale treten nur jene hervor, die er besonders gestaltet; denn die künstlerischen Formen stehen

---

artificibus non aliud est idea, quam res ipsa praeconcepta prius ab artifice, ergo eodem modo erit in Deo.

Sect. III. n. 11. Secunda ergo et communis inter Thomistas sententia docet, essentiam divinam esse ideam creaturarum, quae ex dictis sic concluditur: In Deo sunt ideae; hoc non praestant creaturae ipsae, ergo Deus. Nihil enim medium datur, quod possit id muneris subire.

höher, als die theoretischen Ideen, welche die Sache nicht plastisch darstellen.

Gott wählt nicht blos von den vielen möglichen Weltformen eine, um sie zu realisiren, sondern er entwirft auch urbildnerisch Formen, sie gleichsam aus den vielen möglichen auswählend oder nicht alle Formen dazu erhebend, ohne daß er sie zu realisiren braucht; denn dieses urbildnerische Gestalten von idealen Formen in der blosen Intelligenz ist nicht minder werthvoll, als die wirkliche Schöpfung der realen Welt. Insbesondere kommt es der göttlichen Weisheit zu, solche Formen zu entwerfen.

Es besitzt also Gott in der Eminenz ideale Formen, welche der künstlerischen und wissenschaftlichen Thätigkeit bei dem Menschen entsprechen, und wenn man fragt, ob Gottes und des Menschen Ideen gleichförmig seien, so ist es klar, daß das intellectuale Nachbilden Gottes ein eminentes, das des Menschen nur ein schattenhaftes und unendlich von dem göttlichen abstehendes ist.

161. Mit der Ideenlehre hängt die scholastische Lehre von der göttlichen scientia simplicis intelligentiae, deren Inhalt das Mögliche sein soll, wesentlich zusammen, da sie dasselbe Problem nur in einer anderen Form darstellt.

Das Mögliche steht dem Wirklichen entgegen, wie die Wissenschaft der einfachen Erkenntniß der Wissenschaft der Anschauung entspricht. Es fehlt noch das Nothwendige als dritte Form. In diesem Zusammenhange des Möglichen mit dem Wirklichen setzt das Mögliche ein lebendiges Prinzip, welches Etwas als möglich erkennt, ehe es dasselbe realisirt, voraus. Hier ist das Mögliche der Inhalt des Erkennens, und nicht das Erkennen selbst, oder es fällt nicht mit den Ideen, sondern nur mit einem Theile der Ideen zusammen, weil die Ideen oder idealen Bilder auf alle Objecte sich beziehen, während das Mögliche nur das Realisirbare, aber nicht der ideale Grund ist, daß daraus das Wirkliche erkannt wird.

Weil nun die erste Erkenntniß Gottes die umfassendste sein muß, da aber das Mögliche einen beschränkten Inhalt hat, so kann diese Bezeichnung keine richtige sein, was auch schon daraus sich ergibt, wenn man erwägt, daß es ein doppelt Mögliches, ein durch Gott und ein durch die Creatur Mögliches, wie die Schöpfung und das Böse ist, gibt, wovon das Mögliche der einfachen Erkenntniß, wenn es nur durch die Nachbildung des Urbildes entstehen soll, nur das Gottmögliche, nicht das Creaturmögliche enthalten kann; denn die Erkenntniß des Creaturmöglichen setzt die Erkenntniß der Creatur bereits voraus.

Es ist nämlich der ideale und reale Widerspruch für die Creatur möglich, obschon nicht für Gott, und Gott muß doch auch das Unwahre

und Böse erkennen, was durch die blose Erkenntniß des Gottmöglichen nicht stattfinden kann, zumal dieses Mögliche gerade als das, was keinen inneren Widerspruch enthält, begriffen wird. Es muß also auch der Widerspruch als ein möglicher erkannt werden.

Was aber die Bezeichnung, Wissenschaft der einfachen Erkenntniß, anlangt, so ist sie so unpassend, als die der Anschauung, weil damit nicht das Object, das Mögliche, ausgedrückt ist; denn eine einfache Erkenntniß kann man auch vom Wirklichen haben, indem die gesteigerte Erkenntniß, als ihr Gegensatz, dasselbe Object hat. Im Gegensatze zur Anschauung, die das Object unmittelbar erfaßt, ist sie eine abstracte und constructive, und die Erkenntniß der Anschauung kann mit demselben Rechte die der einfachen Erkenntniß genannt werden.

Sollte aber Wissenschaft der einfachen Erkenntniß jene der blosen Erkenntniß und ihrer Objecte sein, so fällt sie, obschon der Name nicht adäquat ist, mit der idealen Anschauung oder Erkenntniß durch die Ideen zusammen; aber alsdann hat sie ihren Gegenpol an der realen Anschauung, welche nicht die scientia visionis der Schule ist, indem diese auf das Wirkliche sich bezieht, ohne Rücksicht auf das Wie der Erkenntniß, oder ob die Objecte bereits bestehen oder nicht. Diese scientia visionis ist eine unmögliche.

Daraus leuchtet das Wesen der mittleren oder idealen Erkenntniß Gottes ein.

2. Von dem Inhalte der mittleren oder idealen Erkenntniß.

§. 37.

162. Nachdem wir das Wesen und die Genesis der idealen Erkenntniß, wodurch Abwesendes erkannt wird, bestimmt haben, so ist der Inhalt dieser Erkenntniß der nächste Gegenstand unserer Entwicklung.

Es lassen sich hier drei Sphären für diese Erkenntniß feststellen. Die erste Sphäre begreift Alles in sich, was Gott unmittelbar und allein vor und ohne die Creatur bewirkt; die zweite das, was Gott durch die reale Schöpfung und die nothwendig wirkende Creatur setzt; endlich die dritte, was Gott und die Creatur frei vollziehen. Denn zuerst weiß Gott sein eigenes ideales und reales Thun als ein nachbildliches, welches an dem dreipersönlichen Wesen das reale Urbild hat, und so, wie es noch immanent ist oder nur immanent sich äußert. Dieser Inhalt ist das Theomorphische, so weit es nur in dem immanenten oder vorkosmogonischen Wirken Gottes liegt, oder auch das Idealtheomorphe gegen das Realtheomorphe oder Realabbildliche, weßhalb es mit der scholastischen scientia simplicis intelligentiae nur theilweise den gleichen Inhalt hat.

Die zweite und dritte Sphäre enthalten das Creaturnothwendige und Creaturfreie oder das nothwendig oder frei Realnachbildliche oder Theomorphe. Das Creaturnothwendige ist ein unmittelbares Abbild Gottes, also ein Grundtheomorphes, während das Creaturfreie ein vermitteltes Abbild in der Realität ist.

Daher erhalten wir zuerst das Idealtheomorphe oder das von Gott in den nachbildlichen vorkosmologischen Acten Realisirbare oder Mögliche als erstes Object der idealen Erkenntniß. Sodann ergibt sich das Realtheomorphe oder Realabbildliche in doppelter Form, nämlich als das Grundrealtheomorphe und als das Freirealtheomorphe. Hier wird der Inhalt als außer dem Erkennen liegend und daher als ein wirklicher vorgestellt. Das Antitheomorphe ist keine besondere Klasse, sondern nur ein accidentales Moment an dem Freicreatürlichen, weßhalb man auch die zwei letzten Formen als das Substantialcreatürliche und das Accidentalcreatürliche fassen kann. Hier fällt in die letzte Klasse das creatürliche von harmonischer oder disharmonischer, von theomorpher oder antitheomorpher Form hinein

Es ist kein Widerspruch, wenn von nachbildlichen vorkosmologischen und kosmologischen Acten Gottes die Rede ist, obschon beide Acte nur in der Intelligenz und abbildlich geschaut werden; denn die Intelligenz wiederholt das Object in sich und daher muß es sowohl die eigenen Acte, als die der Urmacht und des Urwillens an sich darstellen, wie sie der Weltschöpfung vorangehen, und in der Art, wie sie die Welt setzen und die Weltexistenz begleiten. Gott wiederholt gleichsam die ganze Kosmogonie im Geiste, ehe er sie eintreten läßt, und daher gibt es zuvor eine abbildliche Idealwelt, und sodann erst die abbildliche Realwelt.

Diese ideale Kosmogonie ist aber zweiseitig, so, wie sie blos als möglich, oder so, wie sie als wirklich eintretend vorgestellt wird. Erstere Art ist rein immanent und nur gedacht; letztere dagegen ist zwar auch gedacht, aber so, wie der göttliche Wille zu schaffen bereits in das Ideale eingreift. Die Scholastik weist die erste Form in das Bereich der scientia simplicis intelligentiae oder des nur Möglichen, die letzte in das der scientia visionis; aber sie begeht sodann den Widerspruch, daß sie das Mögliche als solches, mag es existiren oder nicht, zum Objecte der ersten Wissenschaft macht [1]). Denn das Mögliche, welches

---

[1]) Monschein de Deo sciente, n. 147. Scientia simplicis intelligentiae dicitur illa, per quam Deus cognoscit res possibiles, qua tales, sive dein existant, sive non. Unde non tantum tendit in res mere possibiles, sed etiam in existentes et futuras, quin tamen illas ut actu existentes vel extituras repraesentet, sed cum illas secundum nostrum concipiendi modum praecise attingat ut possibiles, ab actuali earundem existentia quodammodo praescindit.

Petavius de Deo l. IV. c. 8 n. 1. Sunt, qui tertiam adjiciunt, sive potius

existirt oder zu existiren bestimmt ist, hört auf, möglich zu sein, und es kann nur mehr eine falsche Abstraction Platz greifen. Tritt aber der Wille hinzu, so gehört es zur scientia visionis. Daher ist hier sowohl das Mögliche, als das Wirkliche, welches beiden Wissenschaften entsprechen soll, in einen falschen Zusammenhang gebracht.

163. Das erste Object der idealen Erkenntniß Gottes ist die ideale Theomorphie, und zwar zunächst so, wie sie nur als universalideale oder als von dem activen Schöpfungsentschlusse uneingeschränkte Nachbildung des realen Urbildes erscheint.

Zur idealen Theomorphie gehört die Bethätigung des ganzen dreipersönlichen Urbildes, also der Macht, der Intelligenz und des Willens, welche den drei Personen eignen. Denn nach Außen kann sich keine Person ohne die zwei anderen bethätigen, wenn auch ihre Thätigkeit besonders hervortritt. Es muß also die sich emanent äußernde Intelligenz nicht blos die eigenen Acte, sondern auch die der Macht und des Willens abdrücken. Weil diese drei Acte nachbildliche im Gebiete der Intelligenz sind, so sind sie idealtheomorphe oder sie begründen die ideale Theomorphie.

Erwägen wir die einzelnen Momente dieser intellectualen Gottnachbildung, so ist das erste das Erkenntnißmoment selbst. Es muß die sich äußernde Intelligenz selbst gottgestaltig sein und sich als gottgestaltig erkennen. Diese ideale Nachbildung kommt in besonderer Weise dem Sohne Gottes, dem realen Gleichbilde des Vaters zu, weil er an sich relativ Bild ist und sich als bildend bethätigt.

Bethätigt sich nun das reale Gleichbild in besonderer Weise, so entstehen Nachbilder, welche der Urintelligenz und damit der ganzen Dreipersönlichkeit ähnlich sind. Es sind also die Ideen theomorphe Bilder, ideale Abbilder, welche das Urbild vielfältig darstellen. Diese vielfältigen Abbilder sind zugleich endliche und im idealen Gebiete dasselbe, was die Creaturen im realen sind. Beide sind Abbilder von dem Urbilde, nur mit dem Unterschiede, daß die eine Form nur im Geiste, die andere außer ihm, in der Wirklichkeit sich befindet, oder als befindlich vorgestellt wird, so lange sie noch nicht real existirt.

Nun sind diese idealen Nachbilder einerseits das Object und andrerseits das Erkenntnißmedium; denn sie sind Strahlen der Urintelligenz, die von ihr nicht losgelöst sind und losgelöst werden können, und daher lebendige Strahlen. Es erkennt also die Urintelligenz nicht blos real anschauend, sondern auch durch die idealen Nachbilder diese Nach-

---

priore latius porrecta in ea ipsa collocant, quam praecisionis appellant, cui res etiam aliquando futurae proponuntur, sed absolute, h. e. non ut futurae determinataeque sunt, verum ut in seipsis considerantur ac nonnisi possibiles sunt.

bilder selbst. Die idealen Nachbilder sind sozusagen Subject und Object, obschon sie an sich nur Medien sind für die Urintelligenz, welche sich abspiegelt.

Das zweite Moment in der idealen Theomorphie ist das Verhältniß zur Urmacht; denn wie die Urintelligenz in der Immanenz der adäquate Spiegel der Urmacht ist, so muß auch ihre Nachbildung nicht blos sich, sondern auch die Formen der Urmacht darstellen. Diese Nachbildungen sind eben nicht leer, sondern Formen von Etwas, und zwar von Lebendigem, welches von der Urmacht abhängt. Aber diese Formen des Lebendigen sind nur mögliche, noch nicht verwirklichte, indem die Urmacht hier und zuvor nur in der möglichen Formation betrachtet werden kann.

Das dritte Moment ist endlich das des Urwillens, der nach Außen frei wirkt, und unter den möglichen Nachbildungen eine besonders festhalten kann, indem er auf die Urintelligenz und die Urmacht entsprechend einwirkt. Die Urintelligenz spiegelt also die idealen Formen nicht ohne Bezug auf den Urwillen oder sie kann nicht alle möglichen Formen in gleicher Lebendigkeit darstellen, indem der freie Wille nicht alles Mögliche zumal kann, sondern auf eine Wahl angewiesen ist. Wie Gott nicht unendlich viele Welten erschaffen und zumal realisiren kann, weil sonst seine Macht beschränkt würde, so muß auch der Urwille mit Wahl und Modification nach Außen wirken, weßhalb nur jene Theomorphie, die er besonders festhält, auch besonders hervortritt.

164. Damit sind wir zur zweiten Stufe in der idealen Theomorphie gekommen. Es kann nämlich der Gotteswille bald diese, bald jene Theomorphie festhalten und besonders betrachten, ohne daß er den Entschluß faßt, diese oder jene Form real nachzubilden.

Aber er kann auch eine ideale Form auswählen und beschließen, sie in beliebiger Zeit zu realisiren. Hier wirkt der Wille auf die Intelligenz besonders ein und es unterscheidet sich in Folge dieses Entschlusses, selbst vor der Realisirung die bevorzugte Theomorphie durch die höhere Ausbildung und Lebendigkeit vor den anderen Formen. Diese Idealwelt ist über das Bereich des blos Möglichen hinausgerückt; denn sie erscheint als Spiegel einer wirklichen, wenn auch erst zu schaffenden Welt.

Diese Ansicht von der idealen Erkenntniß der möglichen Weltformen und der wirklichen Weltform stützt sich darauf, daß der Schöpfungsentschluß kein absolut ewiger, sondern ein emanenter und successiver Act ist, welcher auf die emanente Erkenntniß der Welt erst folgte und mit der Weltrealisirung endete. Im Gegentheile, wenn alle vorweltlichen Acte als rein ewige erklärt werden, kann der Schöpfungsentschluß

nicht anfangen und nicht enden, und es ergibt sich der Widerspruch, daß Gott immer die Welt zu schaffen beschließt, obschon er sie schon geschaffen. Zudem erfordert die Wahl eine Zeit und Succession, nämlich ein Früher und Später; denn die Möglichkeit, diese oder jene Weltform zu wählen, ist nur vorhanden, wenn einmal eine Unentschiedenheit statt fand, welche eben durch die Wahl aufgehoben wurde. Daher ist eine ewige Wahl ein Widerspruch.

Was nun die ideale Gotteserkenntniß anlangt, so hat sie gleichfalls eine Succession in sich, wie darin, daß auf die ideale Anschauung die reale folgt, ein Zeitverhältniß liegt. Denn die ideale Anschauung erfaßt nur aus sich die möglichen Weltformen; aber es ist kein Wissen von dem Willensentschlusse vor der Actualisirung möglich, außer nur in seiner Möglichkeit. Es muß also der Wille selbst auf die Intelligenz einwirken, indem er eine bestimmte Form zu verwirklichen beschließt, damit er die bestimmte Weltform als eine zu verwirklichende erkennt.

Daher geht die Erkenntniß des nur Möglichen jener des Wirklichen voran, und es ist die scientia simplicis intelligentiae von der scientia visionis nur unterschieden, wenn das Mögliche und dessen Erkenntniß vor der Erkenntniß des Wirklichen der Zeit nach, nicht blos durch die Abstraction statt findet. Denn im Falle beide Erkenntnißarten absolut gleichzeitig sind, so hat die Eintheilung in zwei Erkenntnißarten keinen objectiven Haltpunkt, weil diese Abstraction nicht Gott, sondern nur der denkende Geist vollzieht. Diese Eintheilung gilt nur für die rein möglichen Formen, nicht aber für die, welche der Wille bereits zu realisiren beschlossen hat, weil hier keine Abstraction des Möglichen vom Wirklichen statt finden kann, es sei denn, daß sie rein logischer Natur ist.

Wenn nun Gott beschließt, eine Weltform zu irgend einer Zeit zu realisiren, so erscheint der Weltinhalt nicht mehr nur als ideal oder im blosen Erkennen liegend, sondern als real oder außerhalb vor sich gehend, obschon die Idee das Mittel ist, den Inhalt als real zu fassen. Man kann hier an die Kunstideen denken, welche, wenn sie auch nur im Geiste sich befinden, sich doch von den wissenschaftlichen durch die Lebendigkeit unterscheiden. Es hindert auch nichts, die ideale Kosmogonie in Gott so vorzustellen, daß, wenn die Weisheit die Ideen als Nachbilder entfaltet, ein Wohlgefallen daran sich erzeugt, und daß, wenn der Wille sich bei einer Form fixirt, er nicht blos auf die Intelligenz, sondern auch auf die Urmacht einwirkt, sowie daß die Urmacht die von der Weisheit entworfenen und von dem Willen festgehaltenen Formen gleichsam plastisch auftreten läßt. Hier ist daher bereits eine

objective Unterscheidung vorhanden, und es wird jetzt der Inhalt als ein realer vorgestellt, während früher Alles ideal war.

Der Inhalt dieser idealen Erkenntniß ist daher die wirklich werdende Welt, und da die Welt nach dem Nothwendigen und Freien sich unterscheidet, so ergibt sich ein zweifacher Inhalt für die ideale Vorerkenntniß.

165. Zunächst ist das Creaturnothwendige näher zu untersuchen. Das Creaturnothwendige ist die Realwelt als nothwendiges Abbild Gottes betrachtet, im Unterschiede von der freien Theomorphie und Atheomorphie, welche die nothwendige zur Voraussetzung hat.

Hier entstehen mehre Fragen, ob Gott ein wahres Vorherwissen zukommt; sodann, ob Gott das Künftige in seiner relativen Ewigkeit als ideal oder real gegenwärtig sieht; endlich, wie Gott das Nothwendige im Unterschiede von dem Freien vorhersieht.

Was die erste Frage anlangt, ob Gott ein wahres Vorherwissen zukommt, so ergibt sich die Antwort, wenn das Wesen des Vorherwissens näher erörtert wird. Zum Vorherwissen gehört eine noch nicht gegenwärtige Wirklichkeit und sodann eine Vermittlung durch irgend ein Mittelglied. Nun ist die reale Welt nicht immer gewesen; also gibt es ein Vorher und Nachher in der göttlichen Erkenntniß, folglich eine Vermittlung und damit ein Vorherwissen. Es war also das, was noch nicht in der Wirklichkeit war, in der Erkenntniß Gottes, wie der hl. Augustin [1]) sagt, und wenn er erklärt, daß es für Gott kein Vorherwissen, sondern nur ein Wissen gibt, weil für Gott alle Zeiten gegenwärtig sind, so scheint er sich selbst zu widersprechen, obschon der nähere Sinn und die Lösung dieser Frage von jener der folgenden abhängt.

Fragt man, ob Gott das Künftige in seiner relativen Ewigkeit als ideal oder real gegenwärtig sieht, so kann man die Frage so verstehen, daß für Gott nichts künftig ist, oder daß er das Künftige als wirklich, nicht blos im Bilde anschaut, oder daß nur eine ideale Gegenwart der Objekte besteht.

---

[1]) In V. lib. in genes. ad lit. c. 18. Haec igitur antequam fierent, utique non erant. Quomodo ergo Deo nota erant, quae non erant? Et rursus quomodo ea faceret, quae sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota enim fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant. Erant in Dei scientia, non erant in sua natura.

In II. lib. Quaest. 2. ad Simplic. Quid est praescientia, nisi scientia futurorum. Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim in scientia res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes, ac per hoc non jam praescientia, sed scientia dici potest.

Der heilige Thomas [1]) erklärt die scientia visionis als Erkenntniß von allem Wirklichen, mag es künftig oder vergangen oder gegenwärtig sein, weil das göttliche Erkennen, das mit dem Sein identisch und daher ewig ist, alle Zeiten erfüllt, so wie das Auge die Dinge gegenwärtig erblickt, und er sagt zugleich, daß die Dinge nicht blos in den Ideen gegenwärtig sind. Die Objecte sind daher in sua praesentialitate nicht blos in idealer, sondern in realer Weise.

Diese Theorie würde wohl das Vorherwissen aller künftigen, der nothwendigen und freien Handlungen erklären; aber sie leidet an den größten Widersprüchen. Denn erstens wird das Vorerkennen als ein absolut ewiges und mit dem Wesen Gottes zusammenfallendes erklärt, so daß das Erkennen und das Verursachen der Dinge der Sache und der Zeit nach zusammenfallen müssen, wenn das Prinzip strenge durchgeführt wird. Zweitens wird die Anschauung als eine reale und physische Anschauung bestimmt, was durchaus unmöglich ist, es sei denn, daß die Weltzeitlichkeit aufgehoben wird. Daher muß auch die Eintheilung der Erkenntniß Gottes in eine scientia visionis et simplicis scientiae als aus einem falschen Grunde hervorgegangen, verworfen werden.

Unter den Nachscholastikern [2]) gibt es indessen solche, welche die physische Gegenwart vertheidigen und den heiligen Thomas zu den ihrigen

[1]) I. qu. 14. a. 9. Quaedam licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis; quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus et in omnia, quae sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae.

A. 13. in corp. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo *ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate.*

[2]) Gotti, de Deo sciente qu. IV. dub. II. n. II. Noto primo, duplicem a philosophis distingui praesentiam: unam realem et physicam, quam habent res, dum producuntur et ponuntur extra suas causas: alteram intentionalem et objectivam, quam habent in mente cognoscentis. — n. III. Noto secundo, hanc praesentiam realem in aeternitate tribus modis posse nos concipere et imaginari; primo per quamdam anticipatam eorum productionem in aeternitate, distinctam ab ea, qua temporanee producuntur; — secundo per coextensionem ipsius rei temporalis ad totam aeternitatem, eo fere modo, quo coextenderetur illi tempus infinitum, si

rechnen, während Andere, welche die reale Gegenwart der Weltdinge verwerfen, auch die Lehre des heiligen Thomas in einer anderen Weise interpretiren, nämlich so, daß die Erkenntniß durch die Ideen nur auf das Mögliche, jene andere, welche die Thomisten für eine reale und physische Anschauung erklären, auf das Wirkliche sich bezieht.

Damit sind wir zur dritten Frage gekommen, wie Gott das Nothwendigcreatürliche im Unterschiede von dem Creaturfreien vorerkenne.

Das Creaturnothwendige ist die Grundform der Realwelt oder der realen Theomorphie, und da es real noch nicht besteht, so muß es ideal oder in einem intellectualen Bilde vorgeschaut werden, da es nicht, wie die Idealwelt, selbst gegenwärtig ist. Es muß daher die Erkenntniß durch die physische Gegenwärtigkeit als eine unmögliche abgewiesen werden.

Aber hier fragt es sich wiederum, wie diese Idealwelt von der

---

daretur; tertio per coextensionem ipsius aeternitatis ad illam differentiam temporis, in qua aliquando fient res creatae praesentes et existentes.

Certum est, futura non esse Deo in aeternitate realiter praesentia primo et secundo modo, quia scriptura testatur, omnia incepisse in tempore et nihil esse ab aeterno productum. Solum ergo controversia remanet de tertio modo, nempe an dici possint realiter praesentia in aeternitate ratione coextensionis aeternitatis ad illam differentiam temporis, in qua futura, puta Anti-Christus, ponentur extra causas. — N. IV. Partem negantem tenent Durandus, Scotus, Suarez, Vasquez aliique exteri; affirmantem vero Thomistae, nec non alii, etiam ex societate, cum quibus. — V. dico: Futura fuerunt ab aeterno et modo sunt Deo praesentia, non solum objective ratione suae praescientiae, sed etiam realiter et physice ratione suae aeternitatis. —

Monschein de Deo sciente. n. 210. Cardinalis Gotti, Alvarez, aliique Thomistae recentiores pro medio objectivo statuunt physicam praesentialitatem futurorum cum aeternitate Dei. — n. 211. Verum contra est: 1. quia in nullo vero sensu dici potest, quod creaturae realiter et physice ab aeterno existunt; non enim ab aeterno existunt in propria mensura seu duratione, ut per se certum, neque in mensura externa aeternitatis divinae; alias pari jure dici posset, quod creaturae per immensitatem divinam tanquam mensuram extrinsecam, existant ubique, adeoque, quod humanitas Christi, physice unita verbo, sit ubique, ut contendunt ubiquistae. — 2. Quamvis praesentialitas rerum ab aeterno involvat partim res ipsas, partim aeternitatem Dei, tamen juxta Thomistas sola aeternitas Dei est ratio, seu medium objectivum cognoscendi futura, quin illa in se ipsis cognoscantur; atqui hoc non potest dici, quia aeternitas Dei tam parum habet essentialem connexionem cum futuris contingentibus, quam alia praedicata Dei necessaria.

Nro. 214. Dices: Thomas I. qu. 14. a. 13 docet, quod omnia, quae sunt in tempore, sint ab aeterno Deo praesentia. — Resp. S. Thomam plus non velle, quam quod creaturae ab aeterno non solum sint Deo praesentes intentionaliter, sed etiam objective, et quidem non tantum ut factibiles ac possibiles, seu ea ratione, qua Deus habet rerum rationes apud se praesentes, sed etiam ut absolute futurae, in quantum ejus intuitus ab aeterno fertur super omnia per scientiam visionis, qua futura contingentia cognoscit in se ipsis. —

künftigen nothwendigen Realwelt vermittelt sei; denn da selbst die rein immanente Idealwelt durch die Nachbildung des dreipersönlichen Urbildes zu Stande kommt, so muß um so mehr auch der Urwille und die Urmacht mit der Urintelligenz zusammenwirken, wenn die Realwelt vorerkannt werden soll. Nun ist es klar, daß Gott in dem urbildnerischen Wirken, wodurch der Weltplan entworfen oder vielmehr ein bestimmter vom Willen festgehalten wird, dasjenige, was er selbst thun will, vorhersehen kann, da schon der menschliche Künstler in seinem Geiste sein künftiges Kunstwerk schaut.

166. Wenn hinsichtlich des Creaturnothwendigen die göttliche Vorschauung ohne Schwierigkeit erklärt werden kann, so erscheint es dagegen als ein selbst nur annäherungsweise schwer erfaßbares Geheimniß, wie Gott das Freicreatürliche, sei es in harmonischer, sei es in disharmonischer Form, vorerkennt. Von allen Wegen, die zur Erklärung eingeschlagen wurden, reicht keiner aus. Daher müssen wir uns darauf beschränken, das offenbar Unrichtige abzuscheiden und das Problem nur negativ zu bestimmen

Erwägt man das Wesen der freien Acte, so gibt es kein Mittel, die Entscheidung vor der That zu erkennen, weil es kein Mittel gibt, wodurch der freie Wille unfehlbar bestimmt wird. Es gibt zwar Antriebe und Anreizungen, äußere und innere, sowohl zum Guten, als zum Bösen; aber der freie Wille kann ihnen widerstehen, weil er sein eigener Herr ist. Er ist frei a coactione et necessitate, wie gewöhnlich gesagt wird. Folglich gibt es kein Mittel, unfehlbar die freie That vorherzusehen.

Was nun den göttlichen Einfluß auf den freien Willen anlangt, so hebt er die freie Selbstbestimmung nicht auf, und folglich scheint derselbe Maßstab an diesen Einfluß gelegt werden zu müssen. Es ist zwar gewiß, daß Gott auch Herr über den Willen ist und ihn nach Wohlgefallen lenken kann, aber doch nur ohne Beeinträchtigung des Willens, so daß dieser selbst und frei wirken muß. Aber gerade dieses bleibt das Geheimniß, wie beides vereint werden kann. Doch sieht der Mensch so viel ein, daß durch eine gewisse Art des höheren Einflusses der freie Wille theils negativ, durch Hinwegräumung der äußeren und inneren Gegenstrebungen, theils positiv, durch Unterstützung, in seinem Thun sehr erleichtert und gehoben wird, wodurch die freie Zustimmung höchst wahrscheinlich erfolgt. Aber eine sichere Erkenntniß ist — nach menschlichem Ermessen — nicht möglich.

Aber was wir von der höchsten Art von Gnaden mit Grund annehmen können, das gilt nicht von jeder Gnade, von der natürlichen und allgemeinen oder zureichenden, die jeder Mensch hat. Der Mangel der höheren Gnade oder die Zulassung kann nicht der alleinige Grund

sein, daß der Mensch sich von Gott abkehrt, weßhalb uns hier jeglicher auch selbst der wahrscheinliche Maßstab fehlt, um zu erkennen, ob eine freie Creatur so oder anders handeln wird.

Es kann daher der Mensch einsehen, wie Gott das vorerkennt, was er selbst durch seinen Einfluß bewirkt, aber nicht, wie Gott den creatürlichen freien Antheil vorhersieht. Weil zum freien Acte zwei handelnde Prinzipien gehören, nämlich Gott und die freie Creatur, so jedoch, daß Gott nur erhaltend und unterstützend wirkt, so muß Gott zweierlei vorhersehen, sowohl seinen Einfluß, als den freien Willensentschluß. Aber wie Gott den creatürlichen Antheil vorerkennt, ist nicht begreiflich zu machen.

Es muß daher zunächst der Thatbestand oder die zuerklärende Thatsache, das Problem, festgestellt und festgehalten werden; sodann sind die geduldeten Schullehren zu prüfen, und endlich die Prinzipien der Erklärungsversuche zu besprechen.

Die zuerklärende Thatsache ist die, daß Gott die freien künftigen Handlungen in Wahrheit vorhersieht, also ehe sie erfolgen, sicher, nicht blos mit Wahrscheinlichkeit erkennt. So sagte Christus die Verleugnung des Apostelfürsten, der sogar betheuerte, mit ihm in den Tod zu gehen, selbst bis auf die kleinsten Umstände, sowie seinen Martertod, und ebenso auch den Verrath des Judas voraus. Aber man findet hier keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen der gegenwärtigen Lage und Neigung des Petrus und Judas; denn, wenn Judas auch den Beschluß des Verrathes schon gefaßt, so konnte er ihn doch frei ändern, wie Petrus das Gegentheil von dem, was er beschloß, ausführte.

Die zuerklärende Thatsache erfordert daher die Anerkennung und Aufrechthaltung zweier Grundwahrheiten, nämlich der, daß der Mensch frei ist, ungeachtet des göttlichen Einflusses, und dieser, daß Gott die freie That wahrhaft vorhersieht. Es müssen daher alle jene Behauptungen, welche eine dieser Wahrheiten direct antasten, als Irrlehren bezeichnet und schlechthin abgewiesen werden. Es bestehen nun wirklich historisch und thatsächlich die zwei extremen Lehren, wodurch entweder die menschliche Freiheit oder das göttliche Vorherwissen geleugnet wird. Die erste Irrlehre vertreten die Prädestinatianer, welche eine absolute Bestimmung zum Guten oder Bösen durch Gott annehmen, wie Calvin, die Fatalisten und Pantheisten, wie die Jansenisten u. s. w.

Was die zweite Irrlehre anlangt, so glaubte schon Cicero [1]) das

---

[1]) Cicero in II. lib. de divin.: Nihil enim est tam contrarium rationi et constantiae, quam fortuna, ut mihi ne in Deum quidem cadere videatur, ut sciat, quid casu et fortuito futurum sit. Si enim scis, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est. Est autem fortuna; rerum igitur fortuitarum nulla est praesensio.

göttliche Vorherwissen darum leugnen zu müssen, um die menschliche Freiheit zu retten. In der neuen Zeit vertreten die Socinianer, Poiret [1]), und in der neuesten nicht Wenige diese Lehre, weil sie es für widersprechend finden, daß Gott freie Handlungen vorhersehe, indem sie glauben, Gott beschränke seine Allwissenheit, wie seine Allmacht, um die creatürliche Freiheit nicht zu beeinträchtigen. So lehrt Rothe [2]): „Das Freie kann überhaupt nicht Gegenstand irgend eines eigentlichen, d. h. unbedingt richtigen und gewissen Vorherwissens sein, also auch nicht des göttlichen. Deßhalb schmälert es auch die volle Absolutheit des Wissens Gottes nicht im Geringsten, wenn man ihm ein schlechthin sichres Vorherwissen auch der Handlungen der freien Geschöpfe abspricht. Denn das Wissen ist nothwendig in sich verschieden nach Maßgabe der Verschiedenheit seiner Objecte. Gott weiß vermöge seiner Allwissenheit nur das, was an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, gerade so, wie auch seine Allmacht nicht Alles kann, sondern nur das der Natur der Sache nach für ihn mögliche. Wie es an sich unmöglich ist, Geschehenes ungeschehen zu machen u. dgl., eben so ist es an sich unmöglich, zu wissen, was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dieses Nichtwissen oder Nichtkönnen ist in keiner Weise ein Mangel oder eine Unvollkommenheit auf Seiten Gottes, da seine Objecte gar nicht zu den möglichen Gegenständen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gehören."

Wenn es unmöglich ist, Eine dieser extremen Lehren anzunehmen, weil dadurch das Problem selbst aufgehoben, nicht gelöst wird, so wollen wir die zwei sich entgegenstehenden Schullehren in Betracht ziehen, nämlich die Lehre der Thomisten, der Dominikaner und Anderer, sowie der Molinisten und Jesuiten und Anderer, die man darum als Thomisten und Molinisten bezeichnet, weil die späteren Dominikaner (Bannez) vorzüglich, aber nicht ausschließlich das Vorherwissen durch die sogenannte vorgewollte praemotio physica erklärten, während Molina, der dadurch die Freiheit der Creatur gefährdet glaubte, diesen physischen Einfluß verwarf und eine Vorerkenntniß ohne diesen Einfluß annahm. Beide Systeme bewegen sich zwar wesentlich in dem Gebiete der Gnade und Freiheit, aber doch berühren sie auch das göttliche Vorherwissen. Nach langen Streitigkeiten haben sich beide Partheien genähert, so daß die Kirche beide Lehren duldet, weil beide Lehren sowohl die Freiheit, als die göttliche Gnadenwirkung wahren wollen, obschon die Lehre der

---

[1]) Poiret, oeconom. divin. l. II de peccato cap. 5. n. 1. Deus peccatum non praevidit, non voluit, imo, si recte intelligas, nec potuit illud praevidere, quoniam Deus non potest praevidere nisi quae a se et statuto suo veniunt, aut necessario ex iis sequuntur.

[2]) Theologische Ethik, I. B. Wittenberg, 1845. S. 120.

Thomisten[1]) jener der absoluten Prädestinatianer, die der Molinisten dagegen jener der Läugner des göttlichen Vorherwissens und Vorwollens sich nähert, weil es ohne den göttlichen Willen kein Mittel gibt, die frei zukünftigen Acte vorherzusehen. Die Molinisten bleiben sich nämlich nicht gleich in Bezug auf die freien künftigen Acte, während sie in Betreff der bedingt künftigen die scientia media annehmen, aber nicht beweisen. Die consequenten Molinisten lehren nun, daß Gott durch die scientia media und durch seine davon geleiteten Willensdecrete die freien künftigen Handlungen vorhersehe; aber, wie man sogleich bemerkt, ist hier das Problem nicht gelöst, sondern nur auf ein anderes, ebenso schwieriges Gebiet übertragen. Denn es wiederholt sich hier dieselbe Frage, wie Gott diese freien nur möglichen Acte als unter Umständen wirkliche erkennt.

Gehen wir nun auf die Prinzipien dieser Schullehren und auf jene, wovon eine Lösung dieses Problemes auszugehen hat, über, so ist es klar, daß Gott nichts Wirkliches ohne seinen Willensentschluß als wirklich vorschauen kann, jedoch mit dem Unterschiede, daß dieser Wille das Eine direct, das Andere indirect beabsichtiget, wie nur zulassend hiebei sich verhält, und daß daher Unterschiede statt finden, welche die menschliche Freiheit nicht ausschließen. Ohne sein Vorwollen[2]) sieht

---

[1]) Monschein de Deo sciente n. 212. Juxta Thomistas Deus futura contingentia libera (etiam) cognoscit in decretis praedeterminantibus, juxta Scotistas in decretis condeterminantibus, juxta Augustinianos in decretis moraliter necessitantibus, juxta Nostros (Molinistas) in complexo ex scientia media et decreto collativo auxilii; quippe hoc complexum essentialiter est connexum cum actu libero futuro. Si enim Deus habeat hanc scientiam mediam infallibilem: Si Petrus haberet libertatem a, ageret poenitentiam, et si praeterea decernat, Petro suo tempore conferre hanc libertatem a, necessaria consequentia inde sequitur, quod Petrus suo tempore poenitentiam sit acturus. Ex eadem ratione Deus contingentia absolute futura cognoscit in decretis praedefinitivis, Deo adaequate intrinsecis et intrinsece efficacibus, si quidem talia decreta dentur. —

Tournely de Deo etc. qu. 16. a. 3. — Prima sententia Thomistarum est, qui contendunt, Deum futura libera cujuscunque ordinis certo cognoscere in suis decretis absolutis physice praemoventibus. — Secunda sententia est discipulorum Jansenii. — Tertia sententia eorum est, qui efficacem a se gratiam sensu tum Thomistico tum Jansenistico, ac decreta absoluta praemoventia rejiciunt, quod existiment, ea cum humana libertate conciliari satis non posse. Contendunt igitur illi Theologi, Deum circa liberas hominis actiones nihil omnino absolute statuere ac praedefinire, nisi prius cognoverit, quid homo facturus esset, si in his vel illis circumstantiis collocaretur, si haec vel illa gratia ipsi conferretur. —

[2]) Fenelon de l'existence de Dieu, seconde partie art. 5:

Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit? Le voici: c'est que l'object n'est vrai ou intelligible que par la puissance et par la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même

Gott nichts als wirklich vor, aus dem Grunde, weil ohne den göttlichen Willen nichts wirklich wird, weßhalb es Gott vor ihm nur als möglich erkennen kann.

Sonach sind die Thomisten darin, daß sie die göttlichen Decrete annehmen, wodurch Gott das Wirkliche erkennt, im unbestrittenen Rechte, obwohl es nicht zu erklären ist, wie Gott die freie Zustimmung oder Abkehr mit absoluter Sicherheit erkennt. Der Mensch kann nur eine wahrscheinliche Vorerkenntniß daraus erschließen. Dagegen müssen die Molinisten zu der unmöglichen Ansicht sich bekennen, daß Gott das Wirkliche entweder in physica praesentialitate oder durch Ideen und durch sein urbildliches Wesen wie das Mögliche vorerkennt[1]). Beides ist, wie bewiesen, unmöglich. Das wissenschaftliche Uebergewicht ist auf Seite der Thomisten in der Lehre von der göttlichen Allwissenheit, obschon in der Lehre von dem concursus divinus wesentliche Modificationen eintreten müssen. Die Lehre der Molinisten führt in consequenter Ausbildung zur Leugnung des göttlichen Vorherwissens, indem sie nur die Erkenntniß des Möglichen zuläßt. Wenn daher die Molinisten die Thomisten der Beeinträchtigung der creatürlichen Freiheit beschuldigen, so können die Thomisten behaupten, daß ihre Gegner prinzipiell das göttliche Vorherwissen und Vorwollen aufheben.

Was daher die Prinzipien anlangt, wodurch dieses Problem von der göttlichen Vorherwissenschaft des Freien approximativ gelöst werden kann, so liegen sie nur in dem modificirten Thomistischen Systeme. Aber eine über das Wahrscheinliche hinausgehende Lösung wird nie gelingen, und es geziemt sich, mit dem heiligen Augustin[2]) unser Un-

---

indifférent à exister ou à n'exister pas: ce qui le détermine à l'existence est *la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être.* —

Pour les futurs conditionnels dont la condition ne doit point arriver, et qui par conséquent ne sont point absolument futurs, Dieu ne les voit *que dans la volonté* qu'il avait de les faire exister, supposé que la condition à laquelle il les attachait fût arrivée. —

1) Tournely l. c. Tertia conclusio. Deus futura libera naturalis ordinis certo cognoscit in sua essentia, tanquam specie intelligibili in repraesentando infinita. Patet ista conclusio ex jam dictis et probatis. Si enim Deus ea non videt, neque in eorum reali coexistentia cum sua aeternitate, neque in proximis eorum causis, neque in decreto absoluto ac praemovente, necesse est, ut ea videat, quemadmodum et possibilia, in sua nempe essentia, tanquam specie intelligibili infinita in repraesentando.

Et antea: Porro per se clarum est, in isto postremo systemate (Molinistarum) futura libera non videri aut in decreto Dei absoluto, quod nullum est, aut in voluntate creata, quae ante decretum suspensa est et indeterminata, sed in essentia Dei, tanquam specie intelligibili in repraesentando infinita.

2) In psalm 49: Non audeamus dicere: quomodo novit Deus, ne forte hoc a

vermögen hierin anzuerkennen. Darum ist es nicht erlaubt, dieses Problem mit dem von der göttlichen Mitwirkung zu den freien Acten zu verbinden und aus dem einen Systeme Folgerungen zu ziehen, sondern jedes Problem ist an sich und rein aufzufassen, wenn nur die Thatsache, daß Gott und die Creatur zu dem Acte concurriren, und daß Gott den Erfolg vorhersieht, festgehalten wird.

167. Hier ist der Ort, von der Vorerkenntniß der freien und unter Umständen, die aber nicht eintreten, wirklich werdenden Handlungen zu sprechen, worauf die Molinisten ihr System von der scientia media gründen.

Zuerst ist es zu rügen, daß die meisten neueren Dogmatiker die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen und die scientia media als identisch setzen, da doch diese mittlere Erkenntniß nur eine Theorie von jener Erkenntniß ist. Es nehmen nämlich auch die Gegner der scientia media eine Erkenntniß des Möglichen und Wirklichen, wie des futuribile, des Hypothetischkünftigen, an, aber sie erklären die Erkenntniß des futuribile nicht ohne das göttliche Willensdecret, während die scientia media diese Erkenntniß, ohne ein göttliches Willensdecret aufgefaßt, bezeichnet [1]).

Hier stehen wir wiederum bei den bereits besprochenen Prinzipien, wodurch das Freikünftige erklärt werden soll. Nach den consequenten Molinisten erkennt Gott das Freie ohne seinen Willensentschluß, während die Thomisten behaupten, daß Gott nur durch seinen Willensbeschluß das Freikünftige und das Bedingtkünftige erkennt.

---

me, fratres, expectetis, ut explicem vobis, quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: Non sic cognoscit, ut homo, non sic cognoscit, ut angelus; et quomodo cognoscit, dicere non audeo, quoniam et scire non possum.

Höchst naiv meint Perrone, die Frage nach dem Mittel, wodurch Gott das Künftige erkenne, sei eine leere Schulfrage, compend. th. de Deo uno, n. 324: Hae controversiae videntur ortae ex statu antiquioris philosophiae ac inibi veram radicem suam habere, quae cum theologiam, ut ita dicam, penetraverit, diversae scholae theologi juxta illius placita res etiam theologicas pertractarunt. Remota enim sententia in philosophicis olim recepta de necessitate physicae applicationis potentiae ad actum, ut creatura operationes sibi consentaneas eliciat, jam patet totum labefactari Thomistarum systema. Sic etiam: seposita necessitate medii ex parte Dei ad res cognoscendas, sequitur opus haud esse alicujus sive speculi sive decreti (!) ad horum futurorum scientiam, et ita porro.

1) Gotti de Deo sciente qu. 6. dub. III. n. 7. Nomine scientiae mediae non intelligimus scientiam futurorum contingentium conditionatorum praecise (de hac enim non controvertimus), sed omnes concorditer statuimus, eam dari in Deo et quidem certam, non pure conjecturalem. — n. 8. Quaestio igitur inter nostros et Societatis professores est, an ejusmodi scientia de contingentibus liberis, quae essent, si conditio poneretur, supponat in Deo actu existens decretum de positione illorum sub tali conditione, an vero antevertat existentiam cujuscumque decreti actu existentis in Deo. —

Wir behaupten, daß Gott nicht ohne seinen Willen das Frei- und Bedingtkünftige erkennt, jedoch nicht, daß er es nur durch seinen Willen erkennt, weil auch die Erkenntniß anderer Umstände, die sich auf die Natur der freien Creatur und äußerer Verhältnisse bezieht, zur Erkenntniß des Frei- und Bedingtkünftigen concurrirt. Dagegen erkennt Gott das Creaturnothwendige nur durch seinen Willen.

Da ohne den göttlichen Willen nichts wirklich wird, so kann auch Gott das Wirkliche nur in Folge seines Willens erkennen. Hier ist das Prinzip universal, weil Gott das Creaturnothwendige und Frei- wie Bedingtkünftige auf dieselbe Weise erkennt. Dieses futuribile gehört mehr in das Gebiet des Wirklichen; denn auch das futuribile ist eine Art des Wirklichen, welches, wie alles Wirkliche, den göttlichen Willen zur Voraussetzung hat. Gott erkennt, daß, wenn er wollte, diese oder jene Verhältnisse und Bedingungen zu setzen, der Mensch so handelte, also in Folge seines Willens, wie er in dessen Folge das Creaturnothwendige und Creaturfreie vorerkennt. Aber zu dem nur Möglichen kann das futuribile nicht gehören, weil es nicht blos nicht ohne den göttlichen Willen, sondern auch nicht ohne Voraussetzung gewisser realer Verhältnisse sich verwirklichte, während zu dem nur Gedachten nur ideale Verhältnisse gehören. Das Letztere wird nur als möglich, Ersteres aber als wirklich gedacht, obschon es sich nicht verwirklicht, wie die wirkliche Welt zuvor als wirklich gedacht wird.

Es ist indessen zu erinnern, daß die Schulen die Wissenschaft der einfachen Erkenntniß und der Anschauung nicht richtig abgrenzten, indem sie das Mögliche auch auf das Wirkliche ausdehnten und nur davon abstrahirten, und indem sie die ideale und reale Anschauung nicht unterschieden, und daher auch die Vorerkenntniß des futuribile nicht richtig bestimmen konnten. Es befindet sich auf der Grenze zwischen der Willensbestimmung und der freien Verwirklichung, gleichwie alles Creatürliche ehedem gewollt war, ehe es realisirt wurde, soferne man nur die That berücksichtigt, obschon die substanziale Wirklichkeit vorausgesetzt wird. Es gibt daher keine scientia media, weil selbst ohne göttlichen Willenbeschluß das unter möglichen Umständen sich Verwirklichende nicht als wirklich vorgewußt und vorgestellt werden kann.

Consequent muß nach diesen Molinistischen Prinzipien gelehrt werden, daß Gott auch seinen Willensentschluß als einen wirklichen, ehe er gefaßt wird, erkennt, was absolut unmöglich, und ebenso, daß er das Freikünftige allein und ohne das Decret erkennt, während die consequenten Molinisten diese Erkenntniß aus der scientia media und aus dem göttlichen Decrete ableiten [1]). Es führen daher die Molinisti-

---

[1]) Lallemandet de Deo uno disp. 8. part. IV. Inquiritur ergo, an Deus cog-

schen Prinzipien dahin, eine völlig isolirte und mit dem göttlichen Thun und Wollen in keinem Zusammenhange stehende Erkenntniß anzunehmen, weßhalb sie nur die völlig immanente Erkenntniß oder die des Möglichen zulassen. Somit zerstört sich die Lehre von der scientia media im Gebiete der Erkenntniß von selbst; wie sie sich im Gebiete der Willensthätigkeit verhalte, ist anderswo einlässig zu untersuchen.

Die gegentheilige Lehre der Thomisten erklärt die Vorerkenntniß des Bedingtkünftigen aus Decreten, welche auf Seite Gottes absolut, aber auf Seite des Objectes bedingt sind, was wir nicht weiter verfolgen. Es genügt, zu wissen, daß Gott nichts Wirkliches ohne seinen Willen vorerkennen kann, und es ist eine andere Frage, wie der göttliche Wille mit der creatürlichen Freiheit im Einklange zu begreifen sei. Die Lehre von der scientia media setzt voraus, daß der absolut wirksame Wille und die gratia efficax die Freiheit beeinträchtigen, leugnet also die absolute Macht Gottes über den Willen, und behauptet, daß Gott nicht in Folge der gratia efficax die Willenszustimmung weiß, sondern auf einem anderen Wege durch die sogenannte scientia media. Man vermengt die unfehlbare Gnadenwirksamkeit mit der unfehlbaren Erkenntniß, daß der Creaturwille mitwirkt. Aber diese Mitwirkung des Willens ist doch nicht eine Gnadenwirksamkeit, wenn auch nur ab extrinseco, und somit ist es ein Widerspruch, zu behaupten, daß durch die scientia media die Gnadenwirksamkeit mit der creatürlichen Freiheit vereinigt werde. [1])

---

noscat sua decreta ut futura seu an praecognoscat sua decreta? — Affirmant absolute Suarez, Fonseca et Franciscus Amicus; at Albertinus et Ruitius cum quadam moderatione videntur loqui. — Decisio. Multum (ni fallor) conducit ad introductionem scientiae mediae, partem tituli affirmantem defendere; nam si Deus cognoscit futura contingentia futura, ergo et cognoscit futura contingentia etiam absoluta et a fortiori conditionata in decreto suae voluntatis ut futuro, proindeque dabitur aliqua scientia ante decretum, qua Deus cognoscit futura; illa autem scientia non potest dici simplicis intelligentiae, quia haec est solum de possibilibus, non autem de futuris; nec est scientia visionis, quia haec est post decretum exercitum, ergo erit illa scientia media. Ob hanc igitur rationem consulerem assertoribus ac defensoribus scientiae mediae partem tituli affirmativam pro viribus tueri, quod tamen non praestat Molina, neque plures alii scientiae mediae authores ac fautores.

[1]) Antoine l. c. §. 9. Dico 1: Scientia media necessaria est ad conciliandam efficaciam gratiae cum libertate voluntatis creatae. — Ut gratia simul habeat et absolutam infallibilitatem et intrinsecam repudiabilitatem, necesse est, ut *non sit absolute infallibilis a se seu ex natura sua*, sed solum ab extrinseco (!): nam gratia absolute infallibilis ab intrinseco esset intrinsece irrepudiabilis; sola enim absoluta irrepudiabilitas intrinseca gratiae facere potest ejus absolutam infallibilitatem intrinsecam. Atqui *gratia non potest esse absolute infallibilis ab extrinseco (!) sine scientia media.* —

168. Zuletzt sind noch die Eigenschaften der idealen Gotteserkenntniß im Unterschiede von der realen Anschauung bemerklich zu machen.

Erstens ist die ideale Erkenntniß eine vermittelte, während die Selbsterkenntniß Gottes vollkommen unmittelbar ist; denn sie ist eine ideale Nachbildung von dem realen Urbilde und daher auch nur in dieser Abhängigkeit wirklich. Aber die Vorerkenntniß der wirklichen Welt setzt ferner den göttlichen Willensentschluß voraus und ist daher auch durch ihn bedingt und vermittelt.

Es ist kein geringer Irrthum neuerer Theologen [1]), wenn sie selbst den Unterschied zwischen der Erkenntniß des Möglichen und Wirklichen, zwischen der idealen und realen Anschauung aufheben, aus Furcht, Gott eine Unvollkommenheit zuzuschreiben, ohne zu bedenken, daß diese Prinzipien direct zum Pantheismus führen.

Aber wenn Gott sich selbst die ideale Erkenntniß vermittelt, so ist diese Erkenntniß keine discursive, wie sie der Creatur eignet, keine schlußmäßige und abstracte, sondern eine urbildnerische und urkünstlerische, welche nur Gott eignet und sich wesentlich von jeder creatürlichen Erkenntniß unterscheidet.

Zweitens ist diese urbildnerische Erkenntniß eine relativ ewige und vorweltliche, aber nicht eine absolut ewige, also eine zeitförmige und successive. Dieses ergibt sich schlagend daraus, daß nur da, wo ein Früher und Später, eine Wahl möglich ist, welche aber Gott haben muß, wenn er nicht Alles, was möglich ist, realisiren oder Einiges auch unrealisirt lassen soll. Daher ist auch ein Unterschied zwischen der Idealwelt, soferne sie nur als ideales Nachbild Gottes erscheint und das Mögliche nach der scholastischen Schulsprache enthält, und zwischen jener, welche Gott aus der allgemeinen ausgewählt und zu realisiren beschlossen.

Es ist aber jede ideale Erkenntniß eine zeitförmige und gewordene, obschon es die durch Wahl gesetzte Idealwelt noch mehr ist. Wenn daher die Theologen das Nacheinander zwischen dem Erkennen und Wählen nur als ein dialectisches, nicht objectives fassen, so heben sie erstens die göttliche Wahlfreiheit und zweitens den Unterschied zwischen der Erkenntniß des Idealen und Realen in Gott auf.

Daß zwischen der idealen Vorerkenntniß und der realen Anschauung der wirklichen Welt ein Zeitverhältniß stattfinde, kann ohnehin kein besonnener Denker leugnen.

---

[1]) So lehrt Klee, Dogmatik, II. S. 60—63, daß Gott nur die scientia visionis habe, und nichts aus sich als Ursache und Endziele, oder als höchster Idee erkenne; ebenso will Perrone, comp. th. I. n. 335, daß Gott Alles unmittelbar, ohne ein medium, erkenne, was der Lehre der Väter, welche Ideen annehmen, der Scholastiker und jeder gesunden Philosophie widerspricht.

Was endlich die Vollkommenheit dieser urbildnerischen Erkenntniß anlangt, so ist sie zwar in ihrer Art die höchste, aber verglichen mit der realen Anschauung, nicht so vollkommen, obschon auch die reale Anschauung der wirklichen Welt an sich absolut, aber nicht so vollkommen ist, als die reale Anschauung des eigenen Wesens Gottes, weil sich die Erkenntniß auch nach dem Objecte richtet.

Die allgemeinen Eigenschaften aller Arten des göttlichen Wissens, nämlich, daß Gott in allen Formen eine die Objecte erschöpfende und begreifende, eine sichere und unwandelbare Erkenntniß habe, gehören nicht an diese Stelle, und es genügt überhaupt, sie hier erwähnt zu haben.

c) Von dem Außenverhältnisse der Urintelligenz.

§. 38.

169. Das emanente Verhältniß der Urintelligenz tritt ein, wenn Gott die Idealwelt realisirt, oder reale Abbilder von sich als dem Urbilde setzt. Denn hier erfaßt Gott nicht mehr blos etwas Ideales und durch dasselbe ein künftig Wirkliches, sondern das Wirkliche selbst ohne alle Vermittlung.

Diese unmittelbare Erfassung ist die reale Anschauung, welche in ihrer Art absolut und von der creatürlichen wesentlich unterschieden ist, weil der göttlichen Anschauung nichts verborgen bleibt, wogegen die Creatur hier nur die Oberfläche sieht, dort aber zwar alles Gegenwärtige auch innerlich sieht, aber keineswegs vollkommen erfaßt. Die creatürliche reale Anschauung unterscheidet sich daher von der göttlichen nach der Intension und Extension.

Es enthält aber das Außenverhältniß der Urintelligenz zu dem Realtheomorphen ein dreifaches Moment, zunächst ein subjectives, sodann ein objectives und endlich ein einheitliches. Denn erstens erleuchtet die Urintelligenz das Reale und vermittelt sich dadurch dasselbe; zweitens übt die Erleuchtung einen gestaltenden, durchdringenden und auflösenden Einfluß, wie das Licht das Object durchdringt, auflöst oder gestaltet; drittens wirkt die Intelligenz belebend und erwärmend, indem sie, wie das Licht, die Verwesung entfernt und das lebensvolle Verhältniß zwischen den Objecten begründet.

Diese drei Momente, welche man als das ideale, reale und formale bezeichnen kann, fallen keineswegs mit dem theoretischen und praktischen Erkennen zusammen, weil das praktische Erkennen doch nur ein Erkennen, aber kein reales Wirken ist, während das reale Aus- und Ineinsbilden nicht ein praktisches Erkennen, sondern ein reales Thun ist.

170. Diese drei Momente lassen sich nicht unschwer in der heiligen Schrift selbst nachweisen, und zwar zusammen in dem Prologe des Johanneischen Evangeliums.

Das Subject ist der Sohn Gottes, welcher Wort heißt, soferne er urbildlich die Idealwelt ausspricht, und sich durch das Wort manifestirt. Dieses ist das ideale Moment. Wenn es nun weiter heißt, daß durch dasselbe Alles geworden und daß es ein Licht ist, welches Jeden, so in die Welt kommt, erleuchtet, so liegt darin das reale Moment, das der realen Ausbildung. Aber von diesem Worte heißt es auch, daß es Fleisch geworden, um Alle gottähnlich, theomorph, oder zu Kindern Gottes zu machen, worin das formale oder einheitliche Moment gründet, weil in dieser Verähnlichung das harmonische und lebensvolle Verhältniß besteht.

Was hier zusammengedrängt erscheint, lehrt die Schrift auch in einzelnen Zügen. So heißt[1]) das Wort Gottes lebendig und wirksam, welches über jedes zweischneidige Schwert eindringt; darin liegt das reale Verhältniß. Wenn aber sogleich gesagt wird, daß nicht eine Creatur unsichtbar ist vor seinem Blicke, sondern daß Alles nackt und aufgedeckt ist, so ist damit das ideale Moment ausgesprochen.

Wenn die Apokalypse[2]) von dem Worte Gottes sagt, daß es die Heiden mit einem zweischneidigen Schwerte vernichte, so spricht es das dritte Moment in der negativen Form aus, indem die Ausscheidung des Bösen mit der lebensvollen Erhebung des Guten gleichen Schritt hält. Das positive Moment drückt derselbe Verfasser in den Worten[3]) aus: daß Gott uns das ewige Leben, welches in seinem Sohne ist,

---

[1]) Hebr. 4, 12. Vivus est enim sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis. 13. Et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus. —

[2]) Apoc. 19, 13: Et vocatur nomen ejus: Verbum Dei. — 15. Et de ore ejus procedit gladius ex utraque parte acutus, ut in ipso percutiat gentes. —

[3]) I. Joan. 5, 11: Et hoc est testimonium, quoniam vitam aeternam dedit nobis Deus, et haec vita in Filio ejus est. 12. Qui habet Filium, habet vitam; qui non habet Filium, vitam non habet. Diese Stelle erklärt I. Joan. 1, 1, wo „von dem Worte des Lebens" gesprochen wird; denn wenn ein Berühren von diesem Worte ausgesagt wird, so kann es nicht das gesprochene Wort, sondern nur eine sprechende und sich manifestirende Person sein. Wort des Lebens heißt also Verkünder des Lebens und, da sogleich gesagt wird, daß das Leben erschien, das sich manifestirende Leben. Es ist identisch mit Apoc. 19, 113 und Joan. 1, 1: wenn hier λόγος allein steht, so erklärt es sich leicht, weil Johannes es sogleich näher als Gott bestimmt und daher nicht blos emanent, sondern auch immanent faßt; wie er I. 12 mit: Das Leben ist erschienen, das „vom Worte des Lebens" erklärt.

gegeben. Aber sowohl das positive, als auch das negative Moment enthält der folgende Satz: daß, wer den Sohn hat, das Leben besitzt; wer ihn nicht hat, auch das Leben nicht besitzt.

171. Nach den hier festgestellten Prinzipien ergibt sich der Zusammenhang der realen Anschauung, wie der realen Ausentwicklung und Ineinsbildung der Realwelt durch die Urintelligenz ohne Mühe; denn dieselbe Intelligenz, welche die Realwelt ideal entwirft und sie sodann, wenn sie verwirklicht dasteht, real anschaut, ist es, welche auf die wirkliche Welt lebendig einwirkt. Die Urintelligenz hat den zweifachen Act der idealen und realen Gestaltung, so daß nicht der ideale Act selbst schon realisirend wirkt, obschon man drei Momente darin unterscheiden kann.

Die reale Anschauung setzt die Existenz der Realwelt voraus, welche durch die Idealwelt vorerkannt wird. Diese selbst aber entsteht durch die ideale Nachbildung des realen Urbildes und durch den Willensbeschluß, eine Form der möglichen Welten zu realisiren. Hieraus ergibt sich, daß der Satz: die Realwelt wird ideal oder real geschaut, also existirt sie, oder also wird sie existiren, oder weil sie existirt, oder existiren wird, keinen Realgrund, sondern nur den Idealgrund oder den idealen Zusammenhang ausspricht.

Sowohl die ideale als auch die reale Anschauung ist keine Erzeugung, sondern wesenhaft nur eine Vergegenwärtigung und Beleuchtung des Objectes. Daher kann auch das göttliche Erkennen nicht an sich ein schöpferisches sein, weil Gott so nicht sein Schaffen wüßte und weil er auch das Böse, welches er weiß, erzeugte.

Darum hebt das Vorherschauen der freien Acte, wie das gegenwärtige Schauen derselben die Freiheit nicht auf, weil das Erkennen nur vergegenwärtigt, und sonach gilt: Weil der freie Wille so handeln wird, erkennt Gott ihn vorher. Aber weil das göttliche Erkennen nicht von einem künftigen Objecte real abhängen kann, so gilt auch der Satz: Weil Gott die freien Acte so vorerkennt, so werden sie so erfolgen. Hier ist die untrügliche Vorerkenntniß und ihre Unabhängigkeit ausgesprochen. Aber wie diese Vorerkenntniß, die doch einer Vermittlung bedarf, möglich sei, ist ein unlösbares Räthsel, welches die Schullehren der Thomisten und Molinisten verschieden zu entsiegeln suchen, aber eher verdunkeln, als erhellen.

Die Väter[1]), welche das Problem nicht lösen, sondern nur erklären wollen, sagen sowohl, um den causalen Zusammenhang zu

---

[1]) S. Hieronym. in cap. 26 Jerem.: Non ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est, sed quia futurum est, Dominus novit. — St. August. de civit. Dei l. 5. c. 10: Neque enim ideo peccat homo, quia Deus illum peccaturum praes-

negiren, daß Gott die Dinge so vorherschaue, weil sie so sein werden, als auch, um die Untrüglichkeit und den nur idealen Grund der göttlichen Erkenntniß hervorzuheben, daß die Dinge so sein werden, weil Gott sie so vorhersieht. Beides enthält keinen Widerspruch, sondern nur die einfache Sinneserklärung des Problemes. So will der heilige Augustin mit dem Satze, daß die freien Acte frei sind, da sie Gott als frei vorhersieht, nur sagen, daß die Freiheit durch das Vorherwissen nicht beeinträchtigt, sondern nur erkannt, ideal dargestellt, also nicht verursacht werde. Aber auf die Lösung des Problemes, wie diese Voraussetzung möglich sei, ist damit nicht eingegangen.

Anders verhält es sich bei den Scholastikern und noch mehr bei den Nachscholastikern, weil sie nicht blos bei der Erklärung des nächsten Zusammenhanges stehen bleiben, sondern auch den inneren und umfassenderen Verband des Vorherschauens mit dem Freicreatürlichen darlegen wollen.

Die Thomistische Lehre[1]: quod scientia Dei est causa rerum, ist, nach den Prinzipien gewürdigt, nicht haltbar; denn es wird das Wissen Gottes als causa efficiens oder als eigentliche, nicht als Nebenursache gefaßt, wenn gesagt wird, daß Gott durch seine Erkenntniß, die mit dem Wesen identisch, die Dinge verursacht, und daß die Erkenntnißform das Prinzip der Verwirklichung ist, wie die Wärme das des Erwärmens. Der Wille hat nur die Aufgabe, der Intelligenz, welche gegen alle Objecte sich gleich verhält, die Realisirung eines besonderen Objectes zuzuweisen. Noch mehr tritt der Widerspruch hervor,

---

civit, qui si nolit, utique non peccat, sed si peccare noluerit, etiam hoc ille praescivit. — De liber. arb. c. 4: Sicut tu memoria tua non cogis, facta esse, quae praeterierunt: sic Deus praescientia sua non cogit facienda esse, quae futura sunt. — De trinit. l. 15. c. 1: Universas creaturas suas non quia sunt, ideo novit, sed ideo sunt, quia novit; non enim nescivit, quae fuerat creaturus, quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit, nec aliter scivit creata, quam creanda.

[1]) I. qu. 14. a. 8. Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet, quod forma *intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis.* Sed considerandum est, quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum. Manifestum est autem, *quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere;* unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.

wenn man bedenkt, daß die Intelligenz und der Wille an sich und mit dem Wesen identisch ist, und daß der Satz, Gott erkenne etwas, heißt, er verursache es.

Wenn andere und größtentheils spätere Scholastiker[1]) die Erkenntniß nicht als causa efficiens, sondern nur als dirigens auffassen, so berührt diese Unterscheidung unsere Frage doch nur unwesentlich, weil die Intelligenz durch den Willensbeschluß die Objecte erkennt und hier der Zweifel entsteht, wie Gott Objecte, die er nicht verursacht, vorerkenne. Sonach lehren die Thomisten, welche Alles durch Decrete erklären, daß Gott durch die scientia visionis, welche die absoluten Decrete voraussetzt, die Objecte erkenne; aber die Molinisten, welche die Intelligenz isoliren, daß Gott durch die scientia simplicis intelligentiae die Dinge vorerkenne; oder auch, was dasselbe ist, daß Gott durch die scientia simplicis intelligentiae, welche den Willen leitet, die Ursache der Dinge sei, wie die Molinisten meinen, oder, daß Gott, wie die Thomisten sagen, durch die scientia visionis die Dinge verursache.

Aber die Lehre der Molinisten, daß die scientia simplicis intelligentiae den Willen Gottes leite und Miturſache sei, ist ganz irrig; denn Gott wählt von dem Möglichen der ersten Erkenntniß eine Weltgestalt aus und diese vorgewählte Erkenntniß leitet Gott in der Weltschöpfung. Die Erkenntniß des Möglichen, die alle Formen enthält, kann nicht leiten und daher würde Gott das Freie nicht vorerkennen. Nur die Vorerkenntniß des Wirklichen, also die scientia visionis, ist leitend, und von ihr gilt, was die Schrift und Väter von der Weis-

---

[1]) Tournely l. c. art. IV. Verum acriter disputant inter se theologi, an scientia visionis fundata in decreto absoluto sit rerum libere futurarum causa, ita ut verum sit dicere, res illae ideo futurae sunt, quia praevidentur a Deo, particula quia veram causalitatem inferente. Affirmant Thomistae: fatentur illi quidem, scientiam simplicis intelligentiae esse causam rerum in actu primo, sed contendunt scientiam visionis esse causam in actu secundo, non quidem praecise, ut intuitiva est ac visionis (ut ajunt), sed approbationis. Censent igitur illi, scientiam non solum dirigere Deum in productione creaturarum, sed etiam imperare et exequi immediate earum productionem per actum imperii formaliter immanentem et virtualiter transeuntem, quod ad eas immediate dirigitur.

Alii è contra docent, scientiam simplicis intelligentiae cum habet adjunctum voluntatis decretum, esse rerum libere futurarum causam non tantum directivam, sed etiam effectricem, sive id fiat per actum imperii virtualiter distinctum, sive non; scientiam autem visionis futura non facere, sed supponere non quidem tanquam causam divinae praescientiae, sed tanquam veritatem objectivam, sine qua non esset in Deo earum ut futurarum praescientia. In hac ergo Theologorum sententia vera est ista propositio: Non ideo res futurae sunt, quia cognoscuntur a Deo, sed ideo potius cognoscuntur, quia futurae sunt. Praesens autem controversia magni momenti est ad conciliandam libertatem voluntatis creatae cum praescientia divina.

heit sagen, daß Gott in der Weisheit oder durch die Weisheit, welche das Zuschaffende vorbildete, Alles geschaffen [1]).

172. Erforschen wir einzeln die drei Momente der Urintelligenz, die wir als das ideale, reale und formale begriffen haben, so weist die Schrift selbst darauf hin, indem sie von einem persönlichen Worte, einer persönlichen Wahrheit und Weisheit spricht.

Betrachtet man diese drei Arten der Intelligenz an sich, so erscheint das Wort als die Aussprache der Erkenntniß, die Wahrheit als der Inhalt des Wortes, und die Weisheit als die einheitliche, zweckmäßige und harmonische Wirksamkeit. Es wäre sonach, ganz abstract gedacht, das Wort das ideale Gebilde und die Wahrheit das Reale, welches abgebildet wird, wie die Weisheit die zweckmäßige Gestaltung, und daher drückt sich in jedem dieser Momente zwar etwas Besonderes, aber doch so ab, daß die anderen Momente mitgesetzt sind.

Das ideale Moment tritt offenbar in dem Worte hervor, obschon es auch wirksam ist. Die Wahrheit erscheint dem Worte gegenüber zwar nur als der Inhalt, aber da sie vom Worte unzertrennbar ist, als sich manifestirend und verwirklichend, weßhalb das reale Moment ihr entspricht, obschon sie auch ideal und formal ist. Aber in der Weisheit liegt offenbar das praktische und zwar einheitsetzende Moment, obschon die zwei anderen Momente nicht ausgeschlossen sind.

In diesem und im systematischen Zusammenhange wird die Lehre von dem Worte, wovon wir bereits (170) Bibelstellen angeführt, klar, und warum nicht die Weisheit, sondern das Wort im Johanneischen Prologe erwähnt wird. Im alten Testamente wird die Weisheit, die göttliche und menschliche, als eine praktische dargestellt und demgemäß gelehrt, daß die Furcht Gottes der Anfang der Weisheit sei. Aber alles Thun wird von einem Wissen beleuchtet und geleitet, welches ihm vorangeht, und darum heißt es [2]): Das Wort Gottes in der Höhe ist die Quelle der Weisheit; das allmächtige Wort kam auf die Erde herab.

Es ist daher das göttliche Wort zwar ebenso Gott, als die göttliche Weisheit, aber doch drückt es dieselbe Person aus, soferne sie in ihrer emanenten Thätigkeit zunächst intellectual wirkt. Diese Grundthätigkeit ist die ideale Darstellung oder das Sprechen. Das Wort ist

---

[1]) Ps. 103, 24: Omnia in sapientia fecisti. 135, 5: qui fecit coelos in intellectu. Joan. 1, 2: per quem omnia facta sunt.

Maxim. cent. 4, cap. 22: *ὁ μὲν θεὸς ἑαυτον γινώσκει ἐκ τῆς μακαρίας οὐσίας αὐτοῦ· τὰ δὲ ὑπ' αὐτοῦ γεγονότα ἐκ τῆς σοφίας αὐτοῦ, δι ἧς καὶ τὰ πάντα ἐποίησεν.* —

[2]) Sap. 18, 15: Omnipotens sermo (*λόγος παντοδύναμος*) tuus de coelo a regalibus sedibus durus debellator in mediam exterminii terram prosilivit. — Eccli. 1, 5: Fons sapientiae verbum Dei in excelsis.

die höchste äußere Manifestation der Intelligenz in der menschlichen Region; aber auch jede innere Aeußerung ist ein Sprechen, weil der Geist persönlich sich bethätigt und daher erkennend spricht und sprechend erkennt. Dieses Erkennen und Sprechen, sowie das Vermögen drückt das griechische λόγος und das lateinische ratio aus; denn beides heißt Vermögen zu erkennen, sowie Erkenntniß und Aussprache davon. Das lateinische verbum drückt nur die Außenbethätigung, aber nicht die Intelligenz aus. Ratio hängt mit oratio und ratiocinium zusammen[1]).

Indem die Urintelligenz, welche Licht und Gleichbild des Urseins ist, sich bethätigt und nach Außen wirkt, setzt sie viele ideale Nachbilder oder Strahlen des Urseins, welche mit ihrer emanenten Thätigkeit oder mit ihrem Sprechen identisch sind. So ist die Urintelligenz die Eine Vernunft und doch vielfach in den Worten oder Ideen sich äußernd[2]).

Diese Worte oder Ideen sind das Licht für die praktische Außenthätigkeit und darum heißt der Sohn Gottes zuerst Wort. Aber sodann wird von ihm gesagt, daß es Alles gemacht und Alles erleuchte, daß es Mensch geworden und die Menschen gottähnlich mache.

173. Die Wahrheit ist die zweite organische Nachbildung von der Urintelligenz und sie ergänzt in dieser Nachbildung den Begriff des Wortes (397).

Das Erkennen und Sprechen ist nicht ohne Inhalt, weßhalb der Urintelligenz das Ursein oder das Urleben entspricht. Aber wie die Urintelligenz sich äußert und einzelne Ideen erzeugt, so sucht sie zugleich die Urwahrheit und das Urbild real nachzubilden oder zu manifestiren, wodurch sie real oder praktisch unter Voraussetzung der realen Abbilder wirkt. So ist die innere Erleuchtung und das äußere Sprechen bereits eine Verwirklichung der Wahrheit; denn die Nachformung des Urbildes im Creaturgeiste ist, wie der Glaube, ein von dem Sprechen unterschiedener, wenn auch damit innigst verbundener Act. Auch die Verwirklichung oder das Wahrmachen des Idealen gehört hieher.

Die Schrift[3]) kennt wie ein persönliches Wort, so auch eine per-

---

[1]) Sonach ist Gott der Redende (ὁ λόγος, wie in θεολόγος = von Gott redend), das Urwort, wie die Urintelligenz, welche mit allen Acten der Urpersönlichkeit verbunden ist

[2]) Daher die treffenden Worte des heiligen Anselm, monol. c. 9: Illa autem forma rerum, quae in ejus ratione res creandas praecedebat, quid aliud est, quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio? —

[3]) Joan. 4, 6: Ego sum via et veritas et vita. — I. Joan. 5, 6: Et spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est veritas. — Joan. 1, 17: Quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. — 17, 17: Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est. 18. Sicut tu me misisti in mundum, et ego misi eos in mundum. 19. Et pro eis ego santifico me ipsum; ut sint et ipsi sanctificati in veritate. —

sönliche Wahrheit; denn Christus nennt sich selbst die Wahrheit, wie den Weg und das Leben. Die Wahrheit ist aber die Urwahrheit, nicht eine besondere und endliche Wahrheit, also die absolute Wahrheit, von der jede andere stammt, wie von dem Urleben jedes andere erzeugt wird. Christus ist es aber auch, der die Verheißungen erfüllte und sonach die Erfüllung, die Wirklichkeit, sowohl bewirkte, als auch selbst ist.

Christus erscheint sonach als Wahrheit, weil er Vollender der Verheißungen ist, also als die praktische Wahrheit, als wahrmachend, als das Urbild, welches sich real abbildet. Dieses gilt von seiner Person, wie von seinem Worte, welches wahr ist und die Wahrheit im Erkennen und Leben setzt. Dieser sich offenbarenden Wahrheit widerstehen die Götzendiener, die sie durch die Ungerechtigkeit zurückhalten, sowohl im Anerkennen, als auch im Leben, wie der Völkerapostel sagt [1]).

Sonach ist die Wahrheit nach der Schrift keineswegs ein bloses Erkennen und Wissen, sondern ein in allen Beziehungen lebensvolles und Leben setzendes, gleichsam systematisirendes Thun. Die Lüge und die Sünde sind etwas Disharmonisches und Tödtendes, und so ist die Wahrheit etwas Harmonisches und Belebendes, sei es im Erkennen oder im Wirken. Gottes Wege heißen Wahrheit [2]) in dem Sinne, daß Gott Harmonisches und Lebensvolles bezweckt.

174. Fassen wir die Wahrheit systematisch, so steht sie negativ der Lüge und positiv dem Bildlichen entgegen, oder sie erscheint als eine Eigenschaft im Erkennen und Leben.

Das Wort ist nicht die Wahrheit, sondern es enthält sie oder es ist wahr, in eigenschaftlicher Weise, wenn es harmonisch ist und mit dem Inhalte harmonirt. Daher ist der Inhalt die Wahrheit als das Reale oder Wirkliche. Das Urwirkliche ist das Urbild von Allem und daher die Wahrheit an sich oder Gott. Sie steht dem Abbildlichen gegenüber, und diese Abbildung im Erkennen und Leben ist wahr, wenn sie das Urbild darstellt und daher lebensvoll, harmonisch oder systematisch ist. Es gibt daher eine Wahrheit im Erkennen, im Sein und im Thun; eine Urwahrheit und eine abbildliche Wahrheit.

Die Wahrheit drückt, wie das Gute und Schöne, ein Verhältniß aus und zwar eine Manifestation oder Offenbarung, das Zeichen

---

1) Rom. 1, 18. Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent.

2) Daher ist das griechische ἀλήθεια (ἀ — λανθάνω) = Unverborgenheit, ganz das deutsche Wahrheit, welches soviel als Barheit oder Blosheit, Enthüllung ist; denn w, b und f wechseln. — Werden ist wahr — bar und blos sein, zur Geburt kommen; denn Geburt ist von baren, währen, selbst nur eine andere Form. — Wort ist das Geborne, Gewordene, von werden und währen.

für Anderes, oder sie bezeichnet die Einheit zwischen Innen und Außen, zwischen Natur und Erscheinung. Etwas gewahren und bewahren, heißt daher im Deutschen etwas sich zum Bewußtsein bringen und etwas in seiner eigener Form erhalten. Der Inhalt des Gewahrens und Bewahrens ist die Sache und das Wesen als die sachliche Wahrheit, welche daher das Urbildliche und Urwirkliche, wie das Innere gegen das Abbildliche und Aeußere ist.

Dieses ist der systematische Zusammenhang, woraus man sieht, daß die Wahrheit nicht blos eine intellectuale Seite hat, sondern auch eine reale und praktische, und daß sie zwar mit der Urintelligenz identisch, aber doch im Verhältnisse zum Worte ein mehr sachliches Moment ist.

Sonach kann die Thomistische Lehre[1]) nicht als eine allseitige bezeichnet werden; denn die Wahrheit soll zuerst im Geiste und sodann erst in der Sache, und Gott soll darum, weil er sich selbst denkt, die Wahrheit sein. Diese Anschauungsweise fällt prinzipial mit den späteren Systemen der Subject-Objectivirung Gottes zusammen. Gott wäre nur Wahrheit für sich, nicht für die intelligente Creatur, es wäre denn, daß Gott sich selbst in ihr dächte. Das göttliche Erkennen soll mit dem Wesen absolut identisch und sodann die Ursache von jedem anderen Erkennen sein.

Gott ist aber die Wahrheit und Urwahrheit als reales Urbild, welches das reale Abbild setzt und die creatürliche Intelligenz erleuchtet, damit sie selbst erkenne und die Wahrheit erfasse.

175. Die Creatur nimmt daher an der Urwahrheit Antheil, insoferne sie das reale Abbild von dem realen Urbilde ist und insoferne die intellectuale Creatur sich als Abbild im Urbilde erfaßt, was ohne den realen Einfluß der Urwahrheit nicht möglich ist.

Dieser reale Zusammenhang besteht in der inneren Erleuchtung und in der äußeren Belehrung durch Gott und Christus, wie in der realen Ausbildung der Gottförmigkeit. Daher ist es treffend, was Bertholds von Chiemsee deutsche Theologie lehrt[2]): „Insgemein ist zu glauben allein göttliche Wahrheit, außerhalb welcher nichts wahr ist. Wie nur Ein Gott, also ist nur Eine Wahrheit, doch an drei Orten, wie alle andere göttliche Tugenden dreierlei sind. Erstlich ist der

[1]) I. qu. 16. a. 5. Veritas invenitur in intellectu, secundum quod apprehendit rem ut est; et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur, quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas.

[2]) Im Kapitel 5. n. 1 und 2 und im Kapitel 8. n. 1.

Wahrheit Anfang und Ursprung inwendig in Gott, der die ewige und unermeßliche Wahrheit ist. Aus derselben fleußt die andere, benänntlich auswendige göttliche Wahrheit in alle Geschöpfe. Solche Wahrheit des Geschöpfs ward anfänglich den Engeln vorgehalten, darin aber die verkehrten Engel nicht bestanden, sondern abgefallen und Lügner worden sind laut des Evangelium. Dritte Wahrheit ist in vernünftiger Creatur und wird mitgetheilt wahrhaftigen Leuten, wodurch sie das wahre Wort Gottes glauben, reden und schreiben. Solche Wahrheit göttlichen Worts wird vorgehalten allen Menschen, darin die Ungläubigen nicht bestehen, sondern abfallen; welche aber Gottes Wort glauben, die bleiben in Gott und in göttlicher Wahrheit, die ein Anfang ist aller Worte Gottes. — Zur Erklärung bestimmter dreifacher Wahrheit ist zu merken, daß von inwendiger Wahrheit Gottes fleußt die auswendige göttliche Wahrheit herab zum Menschen, in dem Gott zu seiner Bildniß menschliche Wahrheit geschaffen, das ist, in's Geschöpf geordnet hat. Solche Wahrheit des Geschöpfs kommt nicht aus nichts, sondern vom auswendigen Fluß göttlicher Wahrheit, der da fleußt aus dem Brunnen inwendiger Wahrheit Gottes. Der Mensch soll seine Wahrheit, so ihm Gott verliehen hat, allzeit vergleichen mit göttlicher Wahrheit und von derselben nimmer abweichen noch davon fallen, sondern allweg ein Bildniß bleiben Gottes in der Wahrheit. Alsdann ist menschliche Wahrheit auch göttlich als ein Gleichniß auswendiger Wahrheit Gottes und ein Bildniß inwendiger Wahrheit Gottes. Dergestalt ist alles nur Eine Wahrheit Gottes. — Von inwendiger göttlicher Wahrheit fleußt auswendige Wahrheit, denn Gott will nicht allein in ihm selbst inwendig wohnen und nur bei sich göttliche Kräfte wirken, sondern auch solche Wohnung und Wirkung haben auswendig in seinem Geschöpf, sonderlich in den vernünftigen Creaturen, als in den Engeln und Menschen, die Gott geordnet hat als eine Kirche zu seiner Wohnung, und daß sie in Gott als ihrem Anfang und Ende auch sollten ewiglich wohnen. Nachdem aber Gott in der Creatur und die Creatur in Gott aus Ungleichheit der Natur nicht ewiglich wohnen mag, deßhalb hat natürlicher Gott an sich genommen eine natürliche Creatur und aus beiden Naturen ein Mittel gemacht, wodurch zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf ewige Einigkeit bleiben könne. Dieses Mittel ist die eingeleibte göttliche Wahrheit, die einestheils inwendig, anderntheils auswendig Wort Gottes ist, nämlich unser Heiland Jesus Christus, in dem am meisten christlicher Glaube ruht. Denn in der Schrift sagt der heilige Geist: Wer glaubt, daß Jesus sei wahrer Sohn Gottes, der überwindet die Welt; wer aber solches nicht glaubt, der macht ihn zu einem Lügner, nachdem Gott Vater Christo Zeugniß gegeben und gesprochen hat: Hier ist mein lieber und wohlgefälliger Sohn."

Hier ist Alles wohlgeordnet, während die Lehre, wornach Ideen und Universalien in den Dingen leben und im Geiste denken, alle Harmonie vernichtet, indem diese Mittelkräfte die Selbstheit der endlichen Wesen und den unmittelbaren Verkehr Gottes mit den Geschöpfen aufheben.

176. Die dritte Form der emanent wirkenden Urintelligenz ist die Weisheit, welche die Urintelligenz ist, soferne sie in ihrem emanenten Wirken harmonisch oder ineinsbildend wirkt. Denn das Wort ist die ideale Manifestation, die Wahrheit ist die Realisirung und Verwirklichung des Idealen und die Weisheit ist die harmonische Gestaltung.

Einerseits fällt die Weisheit mit dem Worte und der Wahrheit zusammen, soferne sie die persönliche Urintelligenz ist und andrerseits stellt sie in der peripherischen Ausbildung das letzte Moment dar. Sie ist aber nicht blos das einheitliche Moment, sondern auch die letzte Stufe, weil zuletzt die Weisheit oder Harmonie am meisten sich manifestirt, wenn alle Elemente nach Ausscheidung des Disharmonischen einen wohlgeordneten Bau bilden.

Die Weisheit kann im Sein und Thun betrachtet werden. In Bezug auf das Sein ist sie die urbildliche und abbildliche, ein Attribut Gottes oder der Creatur; in Bezug auf das Thun ist sie eine theoretische oder praktische, weil das Erkennen und Wirken harmonisch ist.

Die theoretische Weisheit ist die höchste Form der Erkenntniß, die in der Harmonie der Einheit und Vielheit, in der systematischen Ordnung und Fülle besteht, während der praktischen die harmonische und künstlerische Gestaltung des Objectiven und die zweckdienliche Ordnung und Leitung zukommt.

177. Das Subject dieser theoretischen und praktischen Weisheit, welche sich auf das ganze Universum bezieht, ist Gott [1]), welcher daher die Weisheit oder Urweisheit oder der Weise oder Urweise ist, wogegen dem Menschen nur die nachbildliche Weisheit in der Unterordnung unter Gott, die Liebe zur Weisheit eignet. Er wird weise, wahrhaft weise, wenn er in der Urweisheit Alles erfaßt und in der Verähnlichung mit ihr seine Aufgabe findet [2]).

Die Weisheit [3]) erscheint daher als ein göttliches Attribut, das entweder der ganzen Dreipersönlichkeit oder insbesondere der zweiten

---

1) Rom. 16, 27: *μόνῳ σοφῷ θεῷ, διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.* — I. Tim. 1, 17: *μόνῳ σοφῷ θεῷ τιμή.* —

2) Jacob 1, 5: *εἰ δέ τις λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδιζόντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ.* —

Diog. Laert. prooem. VIII. n. 12: *φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὠνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον· μηδένα γὰρ εἶναι σοφοὺ ἄνθρωπον, ἀλλ' ἢ θεόν.*

3) Job. 12, 13: Apud ipsum (Deum) est sapientia et fortitudo. — Sap. 9, 4:

Person zukommt. Denn die Weisheit als harmonische Gestaltung muß mit Vorzug der zweiten Person, welche das Gleichbild des Vaters ist und des Vaters Werk gestaltet, zukommen, und sie ist keine Personification, weil die göttliche zweite Person darunter begriffen wird, während die Personification wesenhaft nur Personification ist, wenn etwas Unpersönliches und Unselbstiges als Person dargestellt wird. Aus demselben Grunde ist auch das Wort und die Wahrheit keine Personification. Wären aber das Wort, die Wahrheit und die Weisheit auf die drei Personen zu beziehen, so würde das Wort dem Sohne, die Wahrheit als Urbild und Verwirklichung des Idealen dem Vater, wie die Weisheit dem heiligen Geiste, zukommen, woher es sich erklären mag, daß die ältesten Väter, z. B. Hermas, dem heiligen Geiste die Weisheit zuschreiben.

Dieser persönlichen Weisheit wird zugeeignet die Ewigkeit, das Sein vor der Schöpfung, die Theilnahme an dem Schöpfungswerke, die Weltordnung und Weltregierung [1]).

178. Diese absolute Weisheit spiegelt sich in ihrem Werke, in der Creatur, der unfreien und freien, wenn auch in verschiedener Weise. Die ganze Welt ist als Abbild vom Urbild ein Spiegel der göttlichen Weisheit, welche für die freie Creatur daraus erkennbar ist.

Die freie Creatur soll aber auch ein freies Abbild der göttlichen Weisheit werden und zwar im persönlichen Erkennen, Wollen und Wirken, was ohne die Einwirkung der göttlichen Weisheit und ohne freie Nachwirkung der Creatur nicht möglich ist. In dieser Weise ergreift die göttliche Weisheit den ganzen Menschen, leitet seine Gedanken,

---

Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam; 9. et tecum sapientia tua, quae novit opera tua, quae et affuit tunc, cum orbem terrarum faceres. — Eccli. 1, 1: Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper et est ante aevum. 3. Sapientiam Dei praecedentem omnia, quis investigavit? Prior omnium creata est sapientia et intellectus prudentiae ab aevo. 5. Fons sapientiae verbum Dei in excelsis et ingressus illius mandata aeterna. 8. Unus est altissimus creator. 9. Ipse creavit illam in spiritu sancto.

[1]) Prov. 8, 22—31: Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum et ex antiquis, antequam terra fieret. — Quando praeparabat coelos, aderam; quando certa lege et gyro vallabat abyssos. — Cum eo eram cuncta componens et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum, et deliciae meae esse cum filiis hominum. —

Eccli. 1, 9, 10: Ipse creavit illam in spiritu sancto et vidit et dinumeravit et mensus est. Et effudit illam super omnia opera sua et super omnem carnem secundum datum suum et praebuit illam diligentibus se. —

Sap. 8, 1: Attingit ergo (sapientia) a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. — 10, 1: Haec illum, qui primus formatus est a Deo pater orbis terrarum, cum solus esset, creavit, custodivit, 2. et eduxit illum a delicto suo.

Gesinnungen und Werke, macht ihn zum Freunde Gottes, weil sie ihn mit allen Tugenden erfüllt und gestaltet ihn harmonisch und dem Urbilde entsprechend. Daher wird auch das Christenthum Weisheit schlechthin oder Weisheit nach Gott zum Unterschiede von der Weisheit der Welt genannt. Als Anfang der Weisheit wird überall die Furcht Gottes bezeichnet; denn sie selbst nimmt in der Stufenordnung die letzte und höchste Stelle ein. Unter den sieben Geistesgaben ist die Weisheit die höchste[1]).

Es ist also die Urintelligenz als Wort, als Wahrheit und Weisheit wirksam, welche, obschon sie Eine ist, in sich beharrend Alles erneuert, wie die Schrift sagt[2]), wodurch sie das Idealvorgebildete und später Realisirte wieder zu Gott zurückführt.

III.

Von dem göttlichen Urwillen.

§. 39.

179. Der göttliche Urwille ist das dritte Grundvermögen und Wirken Gottes; denn er erweist sich als die Einheit und Vermittlung der zwei anderen Grundvermögen und Grundacte, wenn wir ihn näher betrachten.

Eine ontologische Bestimmung des Willens im Allgemeinen und des Urwillens im Besonderen ist nicht minder schwierig, als die der Kraft zu leben und zu erkennen; aber eine nur logische Bestimmung oder Definition genügt zum Verständnisse nicht. Indessen können wir von einer solchen Definition ausgehen.

Der Wille wird aber definirt[3]) als eine Neigung und ein Streben der vernünftigen Natur nach dem erkannten Gute, oder man unter=

---

1) Prov. 1, 7: Timor Domini principium sapientiae. Sapientiam atque doctrinam stulti despiciunt. — 8, 12: Ego sapientia habito in consilio et eruditis intersum cogitationibus. 13. Timor Domini odit malum, arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor. — Sap. 7, 7: Propter hoc optavi et datus est mihi sensus et invocavi et venit in me spiritus sapientiae. —

I. Cor. 1, 18. Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est, iis autem, qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est. —

2) Sap. 7, 26. Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius. 27. Et cum sit una, omnia potest, et in se permanens omnia innovat, et per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit. 28. Neminem enim diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat. —

3) Gotti de divina vol. qu. 1. dub. 1. n. I. Voluntatis nomine nil aliud venit, quam pondus seu inclinatio, qua natura rationalis afficitur et conjungitur cum bono

scheidet das Prinzip und den Act des Strebens nach einem Objecte, das gut oder böse ist. In beiden Definitionen fehlt die Grundeigenschaft; denn das unfreie und freie Wesen hat Regungen, die instinctartig hervortreten, wie den Trieb der Selbsterhaltung. Aber diese instinctartigen Triebe, welche auch das Thier hat, sind und heißen nicht der Wille, welcher nur geistigen Wesen zukommt, soferne sie mehr als nur instinctartig wirken. Darum unterscheidet Thomas [1]) den appetitus intellectivus und sensitivus, und nennt den ersteren den Willen, den zweiten die Sinnlichkeit.

Es ist aber nicht jeder Trieb des geistigen Wesens schon Wille und darum ist die erste Definition irrig, und sodann ist appetitus intellectivus noch keineswegs der Wille; denn auch der Erkenntnißtrieb ist ein geistiger und vorzüglich intellectiv. Aber der Wille ist von der Erkenntniß unterschieden; es soll also appetitus intellectivus nur heißen, der von der Intelligenz bestimmte oder beleuchtete oder der mit der Intelligenz verbundene Trieb. Aber in keinem Falle ist der Wille selbst bestimmt.

Betrachtet man ihn als Prinzip oder Thätigkeit, so fragt es sich eben, ob der Wille nicht blose Erscheinung und bloser Act, oder ob er auch ein Prinzip ist, das wirkt, oder ob nicht ein fremdes Prinzip, z. B. die Intelligenz, sich nur verschieden äußert. Aber Jedermann schreibt dem Willen selbst ein Thun zu; also kann der Wille nicht, wie die zweite Definition sagt, entweder als Prinzip oder als Act betrachtet werden, sondern er kann nur an sich oder in der Erscheinung, also nach zwei Seiten, betrachtet werden. Der Wille an sich ist der radicale, wurzelhafte und eigengründige, der erscheinende ist der Act, die Intention und der Effect.

Da wir aus der Aeußerung auf den Grund schließen, so muß sich aus der Wahrheit, daß der Wille nach dem erkannten Gute strebt und das erkannte Uebel flieht, sein Wesen ergeben im Gegensatze zu dem Erkennen und Leben. Das Erkennen beleuchtet das Gute und Ueble; das Leben ist als Act Selbstbewegung gegen das Todte. Aber

---

cognito. — Monschein n. 764. Nomen voluntas dupliciter potest accipi, vel pro principio aut virtute eliciendi operationem vitalem, qua illa fertur in objectum prosecutive vel aversative; vel pro ipsa operatione principii ac virtutis mox descriptae, videlicet pro ipsa volitione aut nolitione objecti.

Gotti erklärt sich weiter n. XII.: (Sicut de divina scientia), ita loquimur de divina voluntate, cui principium radicale volendi assignamus divinam naturam (!), principium proximum divinam voluntatem, denique actualem volitionem, qua Deus actu vult, quae tria idem realiter sunt, sed quia aequivalent tribus, ideo dant fundamentum, ut haec tria concipiamus in Deo.

[1]) Vgl. die speculative Theologie, n. 195.

warum verhält sich, kann man fragen, der Wille nicht, wie die Intelligenz, gegen das Ueble und Gute gleichgiltig? Offenbar darum, weil das Gute und Ueble sich nicht gleich zum Leben verhalten und weil jedes Leben sich gegen das Feindliche schon instinctartig wehrt. Indem also der Wille das Eine anstrebt und das Andere flieht, aber nicht blos instinctartig, sondern in Folge der Erkenntniß, erweist er sich als einheitliche und selbstmächtige Vermittlung zwischen dem Leben und Erkennen.

Daher muß auch der Wille im Grunde oder in der Wurzel das Einheitsvermögen zwischen dem Seins= und Erkenntnißvermögen sein, und folglich ist der Urwille die absolute Einheits= und Vermittlungskraft zwischen der Urmacht und der Urintelligenz.

180. Die ontologische Erklärung erfordert eine nähere Bestimmung von dem Willen an sich oder von dem wurzelhaften Willen und Urwillen zu der Urmacht und Urintelligenz, sowie zum göttlichen Wesen. Es sind daher drei Fragen zu beantworten, nämlich, ob ein wurzelhafter Wille in Gott denkbar, wie er sich zu den andern Kräften, und endlich, wie er sich zum Wesen Gottes verhalte.

Die Beantwortung dieser drei Fragen hängt wesentlich zusammen; denn, gesetzt, der Urwille sei nur Act, so kann er entweder von der Urmacht oder Urintelligenz ausfließen, wenn beide Wurzeln sind, oder von dem Wesen selbst, wenn auch die Urmacht und die Urintelligenz Acte und Erscheinungen sind.

Nehmen wir nun an, das göttliche Wesen sei das Prinzip und die Ursache aller drei Vermögen, so muß es lebendig sein, ohne zu leben, und wirken, ohne Erkenntniß und Willen, was unmöglich ist. Folglich muß das göttliche Wesen selbst die drei Vermögen sein, so daß sie in ihrer Vereinigung das göttliche Wesen sind; denn ist Gott nur urmächtig, so erzeugt er ohne Erkenntniß und Urwillen das Erkennen und Wollen, was unmöglich ist, und dieses gilt auch, wenn er nur urlebendig und urintelligent wäre. Daher kann der Wille nicht eine Folge von der Urmacht und Urintelligenz, sondern er muß so wurzelhaft sein, als beide anderen Vermögen.

Daraus ergibt sich, 1. daß der Urwille von der Urintelligenz und der Urmacht dem ganzen Sein nach oder radicaliter und prinzipaliter unterschieden ist, und 2. daß er selbst wurzelhaft und Prinzip sein muß, weil er, wenn er dies nicht wäre, nur Thätigkeit sein könnte, was aber nicht möglich, weil er von der Urmacht und der Urintelligenz nicht gesetzt sein kann, sowie 3. daß er und die zwei anderen Vermögen absolut mit dem göttlichen Wesen identisch ist. Es gibt daher keine göttliche Wesenheit vor oder über den drei Vermögen, und das Verhältniß ist so, wie das der drei Personen zum Wesen, nur mit dem Unterschiede,

daß jede Person diese drei Vermögen hat, oder daß je Ein Vermögen nur mit Vorzug Einer Person eignet.

Diese durch die christliche Trinitätslehre gesicherte Auffassung des Urwillens zum Wesen und zur Urmacht und Urintelligenz, welche die organische ist, weicht wesentlich von der scholastischen ab, wornach das abstracte Wesen eine unterschiedslose Einheit ist, welche daher nicht wollend und erkennend zumal sein kann, sondern nur Ein Act oder die Indifferenz davon ist, weßhalb Gott entweder gar nicht erkennt oder will, weil er in der Eminenz etwas Vorzüglicheres besitzt, oder beides erzeugt, was unmöglich erscheint. Diese sinnlose Lehre herrscht noch überall.

Wenn aber der Urwille ein Prinzip ist, so negirt man nicht, daß er zugleich thätig ist, sondern nur, daß er nicht blose Thätigkeit ist. Er erzeugt also nicht erst die Thätigkeit, sondern nur die emanente Thätigkeit setzt er. Nach der gegentheiligen Lehre gibt es nicht viele Acte des Willens, sondern nur Einen, weil sonst eine Potenzialität und Zusammensetzung statt hätte, und sonach ist der nothwendige und freie Act identisch und gleichewig, was absolut verwerflich ist.[1])

181. Da nun das ontologische Verhältniß des Urwillens zu den zwei anderen Vermögen und zum Wesen Gottes sicher festgestellt ist, so müssen wir das innere Wesen des Willens selbst näher betrachten.

Von den allgemeinen Begriffen, die wir der Gliederung im Ganzen und Einzelnen zu Grunde legten, dem Sein, Thätigsein und Bezugsein, kommt dem Willen das Bezugsein zu, womit die Substanz vollendet ist. Dieselben Kategorien kehren in dem Gebiete der Thätigkeit wieder; nur darf die Thätigkeit nicht von dem Grunde getrennt gedacht werden.

---

[1]) Tournely de voluntate Dei art. 1. Probat Gonetus ista fundamentali ratione. De ratione potentiae est, inquit, quod sit principium per se influens in operationem, sed voluntas in Deo non potest esse nec concipi cum fundamento in re, at principium influens in volitionem divinam, quia ad influxum potentiae in actum requiritur distinctio formalis aut saltem virtualis inter utrumque, sed voluntas divina nec formaliter nec virtualiter distinguitur a sua volitione. Cum enim voluntas in Deo sit actus purissimus et omnis potentialitatis expers, debet concipi ut includens formaliter in suo conceptu ultimam suae lineae actualitatem, alioquin conciperetur ut in potentia ad illam, et sic non conciperetur ut actus purissimus, sed ut potentialitati admixtus.

Monschein n. 366. Quemadmodum diximus, quod respectu Dei scientis nulla detur potentia physica sive activa sive passiva, nulla operatio aut actus realiter distinctus, et consequenter etiam nulla perfectibilitas, ita nihil ejusmodi respectu Dei volentis admitti potest, sed solum potentia aliqua metaphysica et logica, vi cujus voluntas divina ita prosecutive et aversive in sua objecta tendere concipitur, ut unico simplicissimo actu ab aeterno immutabiliter velit aut nolit, quidquid aliquando vult aut non vult.

Es gibt daher eine Thätigkeit, die dem Sein entspricht, die Lebensthätigkeit, sodann eine, die das Sein zur Voraussetzung hat und nicht blose Lebensbethätigung, sondern zugleich Lebensbildung ist, und endlich eine dem Bezugsein entsprechende, die vermittelnde Thätigkeit. Bei dem höchsten Wesen ist das erste Vermögen und Wirken die Urmacht oder Lebensmacht, das zweite die Urintelligenz und das dritte der Urwille.

Auch in der Entwicklung des endlichen Geistes ist der Wille das letzte Vermögen; denn zuerst regt sich die Lebensthätigkeit, sodann äußert sich die Intelligenz und erst nach ihr der Wille, welcher das Vorgestellte anstrebt und vermittelt. Während die nach Außen tretende Intelligenz etwas nur ideal vermittelt, sucht es der Wille real sich zu vermitteln oder eine nachbildliche Einheit zu stiften, wenn das Object ein gutes und eine entsprechende Substanz ist. Dieser Bezug zwischen Personen heißt Liebe.

Aeußert sich nun der Wille einigend nach Außen, so muß er an sich im Unterschiede von der Lebenskraft und der Intelligenz seiner Natur nach vermittelnd sein. Ist die Lebenskraft auf sich ruhend, die Intelligenz bildend, also activ und zugleich verkörpernd, weil die Form gleichsam die Sache in anderer Erscheinung ist, so muß es ein an sich bewegliches Vermögen geben, welches nicht zur Form sich krystallisirt, noch auf sich ruhend bleibt, sondern wie die Luft die zwei Pole vereinigt. Dieses Vermögen ist der Wille, das wollende und bewegende Vermögen.

Der Wille, welcher an sich beweglich ist, bewegt sich und Anderes und er vollzieht diese Bewegung mit Wärme oder mit Lust. Er ist also als grundbeweglich gleichsam in sich, wurzelhaft und lebendig, oder movibilis et movens in Einheit, sodann ist er, weil er nicht allein steht, Anderes bewegend oder agens, und endlich vollzieht er es mit Affect, mit Selbsthingabe und Freude u. s. w. Sonach entspricht das erste Moment, die bewegliche Natur, dem Grundsein, das zweite aber, das Thun, Einwirken, wodurch Anderes bewegt wird, der Grundthätigkeit, welche immer ein Subject und Object erfordert, wie endlich das einheitliche Moment, die Liebe oder Selbsthingabe, mit dem dritten Momente harmonirt und das Eigenthümliche des Willens ist, indem er nicht Anderes gestaltet, sondern sich selbst gibt und mittheilt. Während die Urintelligenz das Object ergreift und real oder ideal bildet, erfaßt es der Urwille und sucht es zu genießen, wie er sich ihm ebenso belebend oder liebend, vermittelnd und einheitbildend, mittheilt.

Es ist daher der Urwille vorherrschend vermittelnd, beweglich und belebend.

182. Die ontologische Erklärung des Urwillens ist damit vollzogen; aber da man in Frage stellen kann, daß Gott wollend ist, so

genügt diese Erklärung, welche die Existenz des Urwillens bereits voraussetzt, nicht mehr, sondern es handelt sich um den Beweis, daß Gott wirklich persönlich sei. Wir setzen voraus, daß der Wille und die Persönlichkeit identisch seien; denn sowohl der vollkommene Wille, als die Persönlichkeit besteht in der Selbstheit und Selbstmächtigkeit.

Nach dem Grade der Entwicklung gibt es dreiartige Beweise, nämlich natürliche oder primitive, sodann reflexive und endlich speculative.

Die natürlichen Beweise[1]), daß Gott ein vollkommener Wille zukommt, anlangend, so weiß der Mensch, welcher ein höchstes Wesen verehrt, unmittelbar, daß es sein Gebet vernehme, sein Anliegen erkenne, und daß es ihm helfen könne und wolle; denn im entgegengesetzten Falle ist alle Religion sinnlos und widernatürlich. Soweit daher die Religion die Menschheit erfüllt, soweit herrscht die natürliche Erkenntniß und Ueberzeugung, daß Gott der vollkommenste Wille zukomme.

Die reflexiven Beweise bestehen in einer Vermittlung der Wahrheit, daß Gott persönlich ist, aus verschiedenartigen Prinzipien, welche mit jener Wahrheit in einer organischen Verbindung stehen. Solche Beweise sind diese[2]): 1. Gott ist das höchste Wesen, also muß er auch höchst wollend sein, weil ihm sonst eine Vollkommenheit mangelte; 2. Gott kommen alle Vollkommenheiten des Endlichen in der Eminenz zu; also muß er nicht blos wollend sein, wie der Mensch, sondern in absoluter Weise; 3. Gott ist Schöpfer und Regent der Welt, was ohne Persönlichkeit nicht denkbar ist.

Die speculativen Beweise gründen sich auf die letzten Prinzipien

---

[1]) Monschein n. 376. Ipse instinctus naturalis et consensus omnium gentium libertatem Dei clare manifestat, dum homines in necessitatibus aut periculis constituti natura duce ad Deum verum vel sua idola confugiunt, preces fundunt, sacrificia offerunt, opem implorant. Quae omnia satis demonstrant voluntatem divinam non ex necessitate quadam, sed libere flecti, qua ratione frequenter usi sunt S. patres contra philosophos, necessitatem fati invehentes.

[2]) Tournely qu. 17. de voluntate divina art. 1. Probatur ratione ducta ex ente perfectissimo. Deus scilicet est ens perfectissimum, quo nihil melius, unde consequens est, ut nulla prorsus careat perfectione, quae in suo conceptu essentiali nihil imperfecti involvit; atqui voluntas in suo essentiali conceptu nihil imperfecti involvit. Quinimo, si Deus voluntate careret, plurimis subjaceret imperfectionibus, ac perfectionibus destitutus foret: 1. Dominio supremo tum proprietatis in omnes creaturas, tum jurisdictionis in creaturas intellectuales; utrumque enim istud dominium supponit esse voluntatem in eo, qui dominus est. 2. Libertate ad agendum et non agendum; haec enim in voluntate rationali residet. 3. Omni bonitate morali, quippe qui laudabiliter et honeste operari non posset, cum bonitas moralis et laus actionis in libera operandi facultate fundetur; consequenter Deus summe bonus non esset, qui summum bonum amare non posset, defectu scilicet voluntatis, cujus proprium est amare. —

und auf den inneren Verband im Systeme; denn, wenn die Wahrheit, daß der Wille persönlich und grundhaft bei Gott sei, bestritten, oder daraus, daß Gott actus purus sei, seine persönliche Thätigkeit abgeleitet, oder wenn die volle Wirklichkeit in das Denken oder in die Idee oder in die Selbstrealisirung durch das Selbstdenken gesetzt wird, so kann auch das Resultat kein wahres sein.

Gegen solche falsche Prinzipien muß festgestellt werden, daß der vollkommene Wille zwar mit der Grundmacht und mit der Intelligenz verbunden, daß er aber relativ unterschieden ist und daher auf beide einwirkt, weßhalb er kein blinder Trieb, aber doch etwas Anderes als die Intelligenz ist. Es geht also nicht das Ideale ins Reale, noch dieses in jenes über; noch gehen beide aus einer Indifferenz hervor, weil aus einem Ungleichen nichts Gleiches entstehen kann. Es ist daher nur ein primitiver Verband von drei Kräften anzunehmen, und diese Einsicht bildet das Prinzip für die speculative Beweisführung, daß Gott mehr als ein urlebendiges und urintelligentes Wesen ist, daß er auch urwollend sein muß.

Sonach reicht die Thomistische Lehre [1]), daß, wie das Sinnliche einen sinnlichen Begehrungstrieb hat, so das Geistige einen Willen hat, nicht mehr gegen die Grundirrthümer des Idealismus und Realismus, gegen die Behauptung, daß der Wille das Grundsein ist, u. s. w. aus.

183. Wenn schon die Vernunft direct Gottes persönlichen Willen erkennt und beweist, so verkündet die göttliche Offenbarung direct und indirect diese Grundwahrheit der Religion.

Diese Belegstellen beweisen, daß Gott in sich selbst wollend ist und daß er sich wollend äußert, sowie, daß sein Wille von dem Thun und Erkennen unterschieden ist. Alle diese Momente enthalten die Worte, die Gott bei der Schöpfung des Menschen gesprochen, nämlich diese [2]): Laßt uns den Menschen zu unserm Bilde und Gleichnisse machen. Denn erstens erkennt Gott zuvor, was er thun kann, und zweitens spricht er den Willen aus, es zu thun, und drittens realisirt er ihn. Also folgt der Wille auf das Erkennen und geht der That voran. Wenn aber Gott sich erkennend und wollend äußert, und wenn er ein ähnliches Abbild, das erkennt und will, schafft, so muß er wesenhaft persönlich und wollend sein.

---

[1]) I. qu. 19. a. 1. — Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet, ut scilicet, cum habet ipsum, quiescat in illo, cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

[2]) Gen. 1, 26.

Dieser Stelle, welche thatsächlich das göttliche Wollen enthält, stehen andere zur Seite, welche direct lauten[1]; wie die Eph. 1, 11: daß Gott Alles nach dem Rathe seines Willens wirkt.

Auch die verschiedenen Bezüge des göttlichen Wollens[2]) verkündet die Schrift, also: 1. daß er Alles nur seinetwegen will; 2. daß er an sich nur das Gute, aber nicht das Böse und die Strafe, sondern 3. Letzteres nur bedingungsweise, und das Böse nur zulassend will, weßhalb er drohend und strafend die Sünde zu hindern sucht.

Das Böse läßt Gott darum zu, weil er dem Menschen einen freien Willen gegeben, den er durch Belohnung zum Guten aneifert und durch die Androhung der Strafe zwar vom Bösen abhält, aber nicht absolut verhindert, also daß er indirect wegen der Freiheit das Schuldübel gestattet. Darum thut Gott das Gute und läßt das Böse nur wollend, aber nicht thuend zu, wie der h. Augustin lehrt.[3])

184. In die allgemeine Erörterung gehört sofort die systematische Entwicklung der Willensbezüge, welche der Eintheilung entspricht.

An dem persönlichen Willen unterscheiden wir dreiartige Momente, ideale, reale und formale.

Nach dem idealen Systeme ist der persönliche Wille nach Innen und Außen abzugrenzen, da er an sich nur bestimmt werden kann, wenn er von dem, was nicht der Wille ist, unterschieden wird.

Nun ist aber der persönliche Wille nicht der Inhalt, das, was gewollt wird. Dieser Inhalt, das Gewollte, heißt auch Wille, wie in den Worten: Dein Wille geschehe. Ebenso heißt die Erscheinung des Willens, oder der reale Ausdruck Wille, obschon er nur ein Zeichen davon ist. Es gibt aber ideale und reale Zeichen. So ist das Wort, die Sprache ein ideales Zeichen, obschon es in anderer Beziehung real ist; aber das Werk, z. B. das Wunderwerk, ist ein reales Zeichen.

---

[1]) Ps. 134, 6. Omnia, quaecunque voluit Dominus, fecit in coelo et in terra. — Is. 46, 10. Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet, ait Deus. — Matth. 6, 10. Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra. — Rom. 12, 2, 3. Reformamini in novitate sensus vestri, ut probatis, quae sit voluntas Dei bona et boneplacens et perfecta. — Eph. 1, 11. Operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. — Rom. 9, 19. Voluntati ejus quis resistit? —

[2]) Prov. 16, 4. Universa propter semetipsum operatus est Dominus; impium quoque ad diem malum. — Sap. 1, 13. Quoniam Deus mortem non fecit nec laetetur in perditione vivorum. — Eccl. 12, 3. Altissimus odio habet peccatores et misertus est poenitentibus. — Ezech. 33, 11. Nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. — I. Tim. 2, 4: qui omnes homines vult salvos fieri. —

[3]) S. August. enchirid. c. 95. Ps. 113, 11: — quod utique non est verum, si aliqua voluit et non fecit, et quod est indignius, ideo non fecit, quoniam ne fieret, quod volebat omnipotens, voluntas hominis impedivit. Non ergo fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit vel sinendo, ut flat, vel ipse faciendo.

Beide Zeichen sind real und Mittel für den persönlichen Willen, aber nicht dieser selbst, noch auch mit dem Inhalte identisch.

Daraus folgt zugleich, was der persönliche Wille an sich sei und wie er sich zur Macht und Intelligenz verhalte; denn an sich ist er selbstständige Kraft und Thätigkeit, welche mit der Macht und Intelligenz lebendig verbunden ist und aus ihnen hervorgeht, aber auch auf sie einwirkt und durch sie sich äußert, wie es bei dem Sprechen und den Wunderwerken der Fall ist.

Was das System der realen Momente anlangt, so ist der persönliche Wille nach dem Objecte, worauf er gerichtet ist, nach dem Acte, und nach den Mitteln dieser Acte zu bestimmen.

Er bezieht sich auf das eigene Wesen oder auf die ideale oder reale Theomorphie, wobei er der Intelligenz folgt. Der Act richtet sich nach dem Objecte und ist daher ein absolut innerer, ein relativ innerer oder äußerer, daher mittlerer und endlich ein absolut äußerer. Damit ist bereits die davon untrennbare Art dieser Thätigkeit ausgedrückt; denn sie ist eine absolut unmittelbare in der ersten Region, weil eine centralorganische. In der mittleren Region wirkt der Wille unmittelbar und in Bezug auf die Intelligenz und Macht, während er in der äußeren Region nur durch das Wort oder die Macht sich äußert.

Was das System der Formen anlangt, so ist die eigenthümliche Form des Willens die Liebe als Selbsthingabe, womit die Affecte des Wohlgefallens und der Freude verknüpft sind. Nach der Aeußerung ist er nothwendig oder frei, sowie nach der Einheit absolut oder relativ wirksam, wie wollend, indifferent und nicht wollend, sowie freundlich oder feindlich wirkend, dort antreibend und unterstützend, hier abwehrend und strafend u. s. w.

Damit ist der Gang unserer weiteren Erörterungen bereits vorgezeichnet; denn wir folgen, wie bei der Intelligenz und Macht, dem Objecte und den Gebieten, indem nicht das Gute und Böse das Grundobject sein kann, weil das Böse erst in der Außenbethätigung sich ergibt.

185. Zuvor haben wir noch die gewöhnlichen Eintheilungen der Schule zu erwähnen und zu beleuchten.

Das Prinzip dieser Eintheilung lautet bekanntlich [1]), daß Gott und auch sein Wille ein einfacher Act ist, und daß jede Vielheit von ihm ausgeschlossen bleibt, weßhalb die Eintheilung nicht einen objectiven Werth hat, sondern nur für unser Denken gilt. Aber dieser Nomi=

[1]) Antoine, art. IV. §. 1. n. 1. Divinae voluntatis actus, qui est unicus realiter, sed virtualiter multiplex, dividitur *logice* in plures actus. — Monschein n. 367. Nihilominus ratione nostra voluntas Dei dividi solet: in voluntatem beneplaciti et signi. — n. 368. 2. in v. antecedentem et consequentem. — n. 369, 3. in v. efficacem et inefficacem. — n. 370. 4. in v. necessariam — et liberam. —

nalismus müßte, consequent verfolgt, die ganze Gotteserkenntniß aufheben, und es wäre z. B. zwischen dem nothwendigen und freien Willen Gottes kein objectiver Unterschied.

Gewöhnlich wird er vierfach eingetheilt: 1. in den Willen des Wohlgefallens und des Zeichens; 2. in den vorangehenden und nachfolgenden; 3. in den wirksamen und unwirksamen, und 4. in den nothwendigen und freien. Tournely setzt an die vierte Stelle den absoluten und relativen und übergeht den nothwendigen und freien Willen.

Durchgehen wir diese vier Eintheilungen, so ist es klar, daß die erste Eintheilung [1]) keine wahre ist, aus dem Grunde, weil das Willenszeichen und der wirkliche Wille nicht Glieder von einer höheren Einheit sind, indem nur der wirkliche Wille sich abtheilen läßt. Der Ausdruck voluntas beneplaciti stammt aus Röm. 12, 2, wo der göttliche Wille voluntas bona et beneplacens et perfecta heißt. Aber der Ausdruck ist nicht richtig; denn voluntas beneplaciti kann nur der wirkliche Wille — voluntas actualis seu viva — heißen, während voluntas beneplacens einen ganz anderen Sinn hat und den wirklichen Willen bereits voraussetzt. Unter dem Willen ist hier das Gewollte zu verstehen, wie das Testament gleichfalls der letzte Wille im Sinne vom zuletzt Gewollten, nicht aber vom Zeichen des Willens, heißt, weßhalb dieses Beispiel ganz unrichtig für das Willenszeichen gewählt ist.

---

[1]) Tournely l. c. art. 5. Primo distinguitur in Deo voluntas beneplaciti et voluntas signi; prior est voluntas proprie dicta, ait S. Thom. 1. qu. 19. a. 11. posterior vero dicitur voluntas metaphorica, eo quod signum voluntatis appellari soleat voluntas. Beneplaciti voluntas in Deo est formaliter et ipsi interna, quam Apost. Rom. 12, 2. designat.

Est praeterea in Deo voluntas, quae simplicis complacentiae dicitur, omnino sterilis et otiosa, qualis ea est, quae versatur circa creaturas mere possibiles. Voluntas autem signi, quatenus signi est, Deo extrinseca est, quia merum et externum est divinae voluntatis signum, quod quidem per figuram et metaphoram appellatur voluntas, quo sensu testamentum vocatur ultima hominis voluntas.

Quinque assignari solent divinae voluntatis signa hoc versu expressa: Praecipit et prohibet, permittit, consulit, implet.

An et quando voluntas signi conjuncta sit cum voluntate beneplaciti vel ab ea sejuncta — sic pronuntiat S. Thomas in quaest. disputatis qu. 23 de volunt. Dei art. 3 in resp. ad 6. Sciendum est, inquit, quod voluntas signi tribus modis se habet ad voluntatem beneplaciti. Quaedam enim est voluntas signi, quae nunquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, sicut permissio, qua permittit mala fieri, nunquam velit. Quaedam enim semper in idem incidit, sicut operatio; quaedam vero quandoque incidit et quandoque non, sicut praeceptum, prohibitio et consilium.

Tria inde colliges: 1. respectu mali culpae voluntatem signi, signi nusquam sociam habere voluntatem beneplaciti. 2. In iis, quae Deus exterius operatur, utramque voluntatem conjunctam semper esse, nihil etinim nolens operatur. 3. Denique in iis quae praecipit vel prohibet, signi voluntatem conjungi aliquando cum voluntate beneplaciti, aliquando vero non conjungi.

Weil das Willenszeichen nicht mehr Zeichen ist, wenn sich der Wille nicht abdrückt, so verräth schon die Frage, ob mit dem Willenszeichen immer der wirkliche Wille verbunden sei oder nicht, daß man hier von unhaltbaren Prinzipien ausgehe. Entweder gibt es keinen zulassenden und strafenden Willen Gottes, oder es ist die Zulassung des Schuldübels oder die Strafe kein Zeichen; das heißt, es ist nur der Liebewille ein wahrer Wille, da doch auch das positive Nichtwollen des Schuld- und Strafübels ein wirklicher Wille ist, wie die Nichtverhinderung oder Zulassung. Die Einrede, daß Gott dem Abraham einen Befehl gegeben, den er nicht ausführen ließ, ist haltlos, weil dieser Befehl soweit, als Gott beabsichtete, um Abraham zu prüfen, in der That in Erfüllung ging. Das Herzensopfer Abrahams war der Hauptzweck.

186. Die zweite Eintheilung in den vorangehenden und nachfolgenden Willen kommt schon bei Joh. Chrysostomus und J. Damascenus vor[1]. Veranlaßt wurde diese Unterscheidung in Rücksicht auf das Gute und das Uebel der Strafe und Schuld, gegen welche sich Gottes Wille nicht gleich verhält. Richtiger kann man einen directen und indirecten oder positiven und negativen Willen, einen des Wohlgefallens und Mißfallens unterscheiden, weil der Wille in der That nicht vorangeht oder nachfolgt. Dagegen ist der Ausdruck: Erster und zweiter, im Sinne von hauptsächlichem und nebensächlichem Willen vollkommen entsprechend.

---

[1]) Cfr. P. Caroli Passaglia comment. theol. p. III. de partitione divinae voluntatis in primam et secundam; n. III. Chrysost. in ep. ad, Eph. hom. 1. n. 2; *κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ· τούτεστιν, διὰ τὸ σφόδρως θελῆσαι· ἐπιθυμία αὐτοῦ, ὡς ἂν τις εἴποι, αὕτη ἐστί· πανταχοῦ γὰρ εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον· ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον, θέλημα πρῶτον, τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας· θέλημα δεύτερον, τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι.* —

n. XVII. Joan. Damasc. de orth. fide. II. c. 29: *χρὴ δὲ εἰδέναι, ὡς ὁ θεὸς προηγουμένως θέλει πάντας σωθῆναι καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ τυχεῖν· οὐ γὰρ ἐπὶ τὸ κολάσαι ἔπλασεν ἡμᾶς· ἁμαρτάνοντας δὲ θέλει κολάζεσθαι, ὡς δίκαιος· λείπεται οὖν, τὸ μὲν πρῶτον, προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία ἐξ αὐτοῦ ὄν· τὸ δὲ δεύτερον, ἑπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις, ἐξ ἡμετέρας αἰτίας, καὶ αὐτὴ διττή, ἡ μὲν οἰκονομικὴ καὶ παιδευτικὴ πρὸς σωτηρίαν, ἡ δὲ ἀπογνωστικὴ πρὸς τελείαν κόλασιν.* —

Daher die verschiedenen Ausdrücke für den ersten Willen, n. 32: *θέλημα πρῶτον, προηγούμενον, εὐδοκίαν, ἐπιθυμίαν, θέλημα σφόδρον, πεῖσμα, θέλημα χωρὶς αἰτίας, θέλημα ἀπό ἀγάπης μόνης, θέλημα ἀγαθότητος, θέλημα· ὅπερ θεὸς ἀφ' ἑαυτοῦ θέλει, θέλημα ἐκ θεοῦ ὄν, θέλημα καθαρὸν καὶ πρωτότυπον;* — für den zweiten: *θέλημα δεύτερον, θέλημα ἑπόμενον, θέλημα κατὰ συγκατάβασιν, θέλημα μετ' αἰτίας, θέλημα ἐξ ἡμετέρας αἰτιάς, θέλημα κατὰ παραχώρησιν, θέλημα κατὰ συμβεβηκὸς, θέλημα κατ' ἀνάγκην.* —

Diese Abtheilung bezieht sich nicht auf den wirkenden, sondern nur auf den intentionalen und affectiven Willen, indem Gott an sich nur das Gute beabsichtet, aber wegen des Guten und indirect nur das Strafübel will und das Schuldübel nur zuläßt. Es fällt also voluntas beneplacens oder beneplaciti nach dem Apostel mit der Grundwillensabsicht Gottes zusammen, während die Schulen voluntas beneplaciti in einem ganz anderen Sinne fassen und ihn in v. antecedens et consequens unterscheiden.

Diese Eintheilung ergibt sich aus dem Wesen des Willens selbst; denn ist der Wille das Einheitsvermögen und die Vermittlung, so strebt er nur das Einheitliche, also das Gute, an und wehrt sich gegen das Ueble und Böse, weßhalb er letzteres nur accidental oder in Unterordnung unter das Gute will, wenn ein Gut nicht ohne dasselbe erreicht werden kann.

Aber die Scholastiker haben den Sinn von voluntas prima et secunda ganz verlassen und ihm einen anderen, rein abstracten Sinn unterschoben. Sie deuten voluntas antecedens et consequens im Sinne von vorhergehendem und nachfolgendem Willen statt in dem von hauptsächlichem und nebensächlichem Willen, und sodann fassen sie den vorhergehenden Willen ganz abstract, nämlich so, daß Gott nur den Menschen an sich, ohne Rücksicht auf sein gutes oder böses Verhalten, im Auge hätte, und den nachfolgenden so, daß er auf seine persönliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit Rücksicht nähme[1]). Demnach beabsichtete und wollte Gott nicht das persönlich Gute mit dem vorhergehenden, sondern nur mit dem nachfolgenden Willen; oder voluntas antecedens wäre kein ganzer, sondern nur ein abstracter Wille. Der nachfolgende Wille wäre belohnend und bestrafend, und ein ganzer,

---

[1]) S. Thomas I. qu. 19. a. 6. ad 1. Unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quae est consequens consideratio ejus, è contrario se habet; sicut hominem vivere est bonum et hominem occidi est malum secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi et malum est eum vivere. Unde potest dici, quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae justitiae. Neque tamen id, quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid, quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in se ipsis sunt; in se ipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle.

weßhalb der vorhergehende Wille und somit die ganze Eintheilung hinwegfallen müßte.

Die Nachscholastiker gehen in dieser Lehre noch weiter und verknüpfen ihre Lehre von der praedeterminatio physica oder scientia media[1])! Nach den Thomisten ist der vorangehende Wille der, welcher auxilia sufficientia, der nachfolgende jener, welcher auxilia efficacia bereitet, wogegen zu sagen, daß diese Eintheilung nur auf die Form und Absicht des Willens, auf den Liebe- oder Nichtliebewillen, aber nicht auf den wirksamen Willen sich bezieht, da zudem noch die Eintheilung in voluntas efficax et inefficax angenommen wird. Dagegen lehren die Molinisten, daß der vorangehende und nachfolgende Wille Gottes sich auf den Willensbeschluß der Creatur beziehe, ihn voraussetze oder nicht voraussetze.

Noch weiter gehen die Jansenisten[2]) in der Verkennung des Wesens des ersten und zweiten Willens Gottes, indem sie lehren, daß Gott

---

[1]) Gotti dub. IV. n. 9. In admittenda celebri divisione divinae voluntatis in antecedentem et consequentem theologi cujuscumque scholae catholicae conveniunt, in modo tamen explicandi, in quo consistat, voluntatem esse antecedentem aut consequentem, dissentiunt.

10. Qui enim scientiam mediam in Deo statuunt, volunt eam divisionem sumi ex vario respectu, quem habet divina voluntas ad humanam, unde voluntatem Dei dicunt esse antecedentem, quatenus intelligitur praecedere humanae voluntatis consensum, esse vero consequentem, quatenus intelligitur eundem consensum supponere eumque sequi. Hanc interpretationem excogitarunt, ut declinent argumentum, quod ex hac divisione petitur adversus eorum systema de praedestinatione et gratia. Si enim voluntas consequens in prioritate naturae antecedat futurum humanae voluntatis consensum ac semper impleatur, voluntas Dei erit per se efficax et non dependens a praevisione liberi consensus voluntatis creatae.

11. Qui autem scientiam mediam a Deo ablegant, unanimi consensu docent, divisionem, de qua hic agitur, non peti a respectu, quem Dei voluntas dicat ad non praevisum aut praevisum creatae voluntatis consensum, sed ex diverso statu, in quo res volita potest considerari. Potest autem considerari vel secundum se, hoc est abstrahendo a circumstantiis, quibus in re existit, vel involvens circumstantias, quibus ut in re posita efficitur. Si primo modo spectetur, est objectum voluntatis antecedentis; si vero secundo, est objectum voluntatis consequentis. —

17. Hinc communis Nostratum orta est doctrina, quod scilicet voluntas antecedens illa est, quae praeparat auxilia et media sufficientia, illa vero consequens. quae praeparat efficacia, quia posse procedit agere et agere consequitur esse. — Utraque tamen voluntas, si consideretur respectu praedestinatorum, antecedit praevisionem meritorum. —

[2]) Tournely l. c. Qui cum Jansenio contendunt voluntatem Dei pro salute omnium hominum in statu praesenti esse dumtaxat voluntatem signi, non vero beneplaciti, ii docent voluntatem antecedentem abstrahere ab omni penitus circumstantia non tantum personali, sed etiam naturali, sed totius naturae, h. e. peccati originalis, adeo ut facta hujus peccati abstractione et natura in se simpliciter ac nude spectata,

vermöge des ersten Willens nicht blos von jeder persönlichen, sondern auch von dem natürlichen Zustande, nämlich dem der Erbsünde, abstrahire, also auch nicht alle, sondern nur einige Menschen zu erlösen den Willen, welcher ein wahrer und vorhergehender ist, habe, also die Nichtprädestinirten nur mit einem Scheinwillen (voluntas signi) erlösen wolle.

187. An dritter Stelle wird voluntas efficax et inefficax unterschieden, eine Bezeichnung, welche dem größten Mißverständnisse ausgesetzt ist. Man sollte absolute et relative efficax den göttlichen Willen nennen, weil er, wirkend gedacht, immer mit einer lebendigen Kraft wirkt, welche nur gradual unterschieden ist[1]).

Die zwei Extreme bestehen darin, daß gelehrt wird, Gottes Wille sei nur wirksam, wenn der Mensch mitwirkt, oder unwirksam, wenn er nicht mitwirkt, wodurch der Wille Gottes erst durch den Menschen wirksam würde, oder im Gegentheile, daß der Wille Gottes, wodurch er etwas absolut bewirke, wirksam, der gegentheilige aber unwirksam sei. Es wirkt also hier Gott Alles, wie dort die Creatur. Diese Eintheilung fällt mit den zwei vorhergehenden zusammen; denn nur voluntas beneplaciti und consequens bezeichnet den wahren und ganzen Willen Gottes, soferne er wirkt. Er ist, als wirkend gedacht, voluntas beneplaciti und nach Jansenius und der absoluten Prädestinationslehre allein wirksam und zwar voluntas consequens, weil er nicht alle Geschöpfe in sich schließt, oder weil Gott nur den wirklich Erlösten eine wirksame Gnade gibt.

Die Eintheilung[2]) in den absoluten und bedingten Willen Gottes fällt mit der in den absolut und relativ wirksamen Willen zusammen.

---

vere quidem tum hominum, tum etiam daemonum Deus velit salutem, spectato autem peccato originali non amplius nisi voluntate signi ac metaphorica illam velit. Unde juxta illos voluntas Dei antecedens in iis dumtaxat impletur et voluntas beneplaciti censetur, qui salvantur. *Vult Deus,* inquit Estius in .1. Sent. dist. 46. §. 1., *antecedente voluntate omnes homines salvari, sed ea voluntas in illis solis impletur*, *quos salvari vult voluntate beneplaciti.*

[1]) Monschein n. 369. Dividitur tertio in voluntatem efficacem et inefficacem. Efficax est, quae ita connectitur cum suo objecto, ut illud actu consequatur vel saltem serio consequi intendat. Inefficax est, quae non ita connectitur cum suo objecto, sed vel illud serio non (!) intendit, vel saltem non consequitur. Si, quantum est in se, sincere vult objectum, quin per ipsam stet, quominus sequatur, dicitur efficax affective, effective autem inefficax, ut volitio, qua Deus serio aliquid praecipit vel prohibet, cui tamen a voluntate humana saepe resistitur, juxta illud Act. 7, 51: Vos spiritui sancto semper resistitis. Si vero voluntas non solum serio objectum vult, sed illud reipsa absolute consequitur, vocatur efficax tam effective quam affective. De hac loquitur Isaias c. 46, 10: Consilium meum stabit et omnis voluntas mea fiet.

[2]) Tournely l. c. Quarto dividitur voluntas Dei in absolutam et conditionatam.

Es gibt noch eine Eintheilung [1]), die in den inneren und äußeren, oder in den nothwendigen und freien Willen Gottes, die sich von selbst versteht und vollkommen gegründet ist.

Von allen diesen Eintheilungen der Scholastik ist nur die Abtheilung in den nothwendigen und freien Willen dem Inhalte und der Bezeichnung nach gegründet. Dieses ist die Grundeintheilung; darauf folgt die in den absolut und relativ wirksamen Willen, wodurch die Kraftäußerung bezeichnet ist, sowie endlich die in den ersten und zweiten Willen, in den der Liebe oder des Wohlgefallens und in den der Zulassung und des Mißfallens, wodurch der Affect bezeichnet ist. Mit der ersten Abtheilung ist das Object, mit der zweiten der Wille als causa efficiens und mit der dritten als causa afficiens seu movens bezeichnet.

a) Von dem Innenverhältnisse des Urwillens.

§. 40.

188. In dem auf sich selbst gerichteten Willen Gottes sind drei Momente zu unterscheiden, nämlich die absolute Immanenz, die verschiedenen Formen der Willensenergie und die im organischen Verbande gesetzten Affecte des göttlichen Willens.

Der Satz: Gott will sich selbst, ist zwar, wie der: Gott erkennt sich selbst, dem logischen Sinne und dem ersten Anscheine nach klar, aber für die ontologische Betrachtung ergeben sich nicht geringe Schwierigkeiten.

Das Selbstwollen setzt, wie das Selbsterkennen, voraus einen inneren Gegensatz oder eine reale Beziehung zwischen dem Wollenden und Gewollten, wenn selbst der Wollende der Gewollte ist, so daß er sich relativ activ und passiv in sich selbst verhält. Ist aber das Gewollte abermals wollend, so entsteht ein Wechselbezug, ein Lebensbezug, so daß keine reine Passivität möglich ist.

Es besteht also im Wollenden ein realer Ausgang und Eingang, sowie ein Rückgang, und zwar ein solcher Wechselrapport, welcher das wollende Wesen selbst und zwar in seiner innersten Natur ist. Dieser Bezug ist immer gleich, und nicht ein zuerst potenzialer und dann erst activer oder ein ungleicher, weil er das innerste Leben Gottes selbst ist.

Absoluta dicitur, quae a nulla conditione pendet; talis fuit voluntas creandi mundum. Conditionata vero dicitur, quae ab aliqua conditione pendet.

[1]) Monschein n. 370. Dividitur quarto in voluntatem necessariam, quae ita vult, ut non possit non velle, et in liberam, quae positis omnibus ad volendum requisitis potest velle et non velle, si sit libera libertate contradictionis vel etiam velle oppositum, si sit libera libertate contrarietatis.

Anders ist es bei der Creatur, welche ein ausstrebendes Vermögen als beschränktes Wesen hat, und daher sich nicht allein und unabhängig von Außen wollen kann. Das Sichalleinwollen kommt bei der geistigen Creatur der Selbstvernichtung im entsprechenden Gebiete gleich. Es ist ein verkehrter Wille, der sich nicht in Gott befestigt und damit in Lebensrapport setzt, und er ist um so erniedrigender, je äußerer das Object ist. Das Unpersönliche, dem sich der Wille hingibt, ist kein adäquates Object und darum zieht es den persönlichen Willen nach Unten, um ihn sich zu verähnlichen. Besteht aber ein persönliches Object, so muß ein Wechselrapport eintreten, indem das geliebte Object gleichfalls liebt.

Gott hat kein adäquates Object nach Außen, sondern er hat ein solches nur in sich; also muß dieser Wechselbezug persönlich und vollkommen immanent sein. Wenn aber dieser Wechselbezug bei Gott nicht, wie bei der Creatur, ein blos activer sein kann, da er sodann nur von den persönlichen Acten, nicht von dem Grundsein hervorginge, so muß er selbst eigengründig und persönlich sein, was nur möglich ist, wenn der Wechselrapport relativ von dem, was er vermittelt, sich unterscheidet. So ist auch in der materialen Creatur die Luft ein relativ anderes und doch zugleich vermittelndes Element zwischen Licht und Stoff.

Daraus ist klar, daß das Selbstwollen Gottes nicht ohne das dreipersönliche Leben Gottes verstanden werden kann. Gott als das immer neuquellende und sich vollkommen selbst genügende Leben erkennt und will sich ebenso absolut, so daß das Selbstwollen ewig das Ursein und die Urintelligenz vermittelt. Inwiefern dieser Urwille im Unterschiede gegen das auf ein emanentes Object gerichtete Streben immanent ist, fällt er mit dem innersten Sein und Thun der dritten Person zusammen, welche als der von den beiden andern Personen ausgehende Hauch wiederum in dieselben eingeht und als ein wallendes und bewegliches Sein sie vermittelt, gleichwie die emanente Wechselliebe eine Wesensströmung ist, wodurch sich zwei Personen hingeben. Wegen dieses Hauchens und Wesens heißt die dritte Person Geist (spiritus), obschon alle drei Personen der absolute Geist sind.

189. Die Willensenergie ist der zweite Punkt der Untersuchung, der in den Worten ausgesprochen liegt, daß der Urwille die dem Ursein und der Urintelligenz absolute entsprechende Energie und vollkommene Vermittlung ist.

Der Urwille kann nicht ruhen, sondern muß immanent immer thätig sein und zwar als urbewegliches Sein, welches sich seiner Natur nach mittheilt und das zu Vermittelnde bewegt. Der Urwille ist also an sich Energie und theilt sich als solche mit. Er entsteht nicht erst durch das erkannte Gute, welches bewegen soll, wie die Scholastik

lehrt[1]), sondern die Erkenntniß ist nur das Mittel, um das Object mit Bewußtsein zu erfassen und zu bewegen. Der Urwille ist eben so ursprünglich als das zu Bewegende.

Entspricht der Urwille dem Ursein vollkommen, so kann die Energie weder zunehmen, noch abnehmen, sondern sie muß immer sich gleich sein nach der Intension, wie sie nach der Extension unermeßlich ist, weil sie das ganze Ursein erfüllt und weil der immanente Wille nie bloser Trieb sein kann.

Der Urwille ist eine Energie, welche den Zweck immer in sich hat, nicht ein Streben nach etwas Fernem. Aber sodann ist er ebenso natürlich, als persönlich; denn wäre er nicht absolut das ganze Ursein in intensiver und extensiver Weise erfüllend, so würde er entweder einseitig persönlich oder einseitig natürlich sein, oder er wäre nicht absolut. Sowohl das instinktartige, als auch das nur persönliche Wollen ist mangelhaft. Bei Gott ist das Wollen eben so natürlich als persönlich, weßhalb es unmöglich ist, den heiligen Geist nur als persönliche Liebe von Vater und Sohn zu fassen, oder den Urwillen nur ethisch wirkend zu begreifen.

Daraus folgt zugleich, daß der Urwille in der Immanenz wohl persönlich, aber nicht wahlfrei ist; denn jede Wahl setzt eine Indifferenz voraus, welche in Gott nicht möglich ist. Aber er ist persönlich, seiner selbst bewußt und mächtig, sowie harmonisch. Das harmonische Wollen ist das habitual freie.

190. Der dritte Punkt der Erörterung betrifft die Affecte des Urwillens, welche als Wohlgefallen und Freude, sowie insbesondere als Liebe bezeichnet werden.

Zuerst fragt es sich überhaupt, ob solche Affecte an sich in Gott zulässig sind, und wie sich die immanenten von den emanenten unterscheiden.

Man unterscheidet solche Affecte[2]), welche immer etwas Unvollkommenes enthalten, wie Zorn, Reue, Sehnsucht und Schmerz, Ver-

---

[1]) S. Thomas 5. phil. I. c. 74. Ex hoc autem ulterius apparet, quod principale divinae voluntatis volitum est ejus essentia. Bonum enim intellectum est objectum voluntatis. Id autem, quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia. Divina igitur essentia est id, de quo principaliter est divina voluntas.

Item, appetibile comparatur ad appetitum, sicut *movens ad motum;* et similiter se habet *volitum ad volentem*, quum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam Dei essentia, sequitur, quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet, cujus contrarium patet.

[2]) Tournely qu. 18. Sunt inter affectus creatae voluntatis, qui imperfectionem in se ac ratione sui involvunt, v. g. ira, poenitentia, desiderium, dolor, desperatio etc. Alii saltem ratione subjecti, in quo sunt, nempe creaturae imperfectionis aliquid

zweiflung u. s. w., und solche, welche keine Unvollkommenheit bezeichnen, wie Liebe, Freude. Nun lehrt die Schule, daß nur letztere Affecte, aber in der Eminenz Gott zukommen, während Zorn und Reue nur im metaphorischen Sinne Gott beigelegt werden.

Thomas [1]) unterscheidet passiones affectuum oder leidenschaftliche Affecte, weil der Geist nicht activ sich verhält, sondern fortgerissen wird, und die Affecte, die ohne Leidenschaften sein können, wie Wohlgefallen und Freude, und lehrt, daß die ersteren Gott nicht zukommen, daß aber letztere ihm ohne die Leidenschaften eignen. Wenn aber die Affecte wesenhaft Leidenschaften oder doch damit verbunden sind, so kann Gott im wahren Sinne kein Affect zukommen. Aber die Affecte sind nicht mit den Leidenschaften identisch.

Die immanenten Affecte, welche mit der Natur harmoniren, sind immer gut, wie die Lebensfreude und die Sehnsucht fortzuleben. Leidenschaften heißen nur die disharmonischen Affecte. Die emanenten Affecte, wie der Zorn, sind nur zugebildet und entweder harmonisch oder disharmonisch. So ist der Eifer, die Sünde zu strafen, ein guter, der Eifer, sich selbstmächtig zu rächen, ein böser Affect. Es hindert nichts, Gott einen solchen Eifer, das Böse zu strafen, in Wahrheit zuzuschreiben, und Zorn zu nennen, weil der Haß und Zorn ein aversatives

---

semper habent admixtum, licet in se ac intrinsece non sint imperfecti, ut amor, gaudium etc. A Deo autem ente perfectissimo vel ipsa imperfectionis umbra procul removenda est. Quapropter cum aliquos affectus nostros in speciem similes Scriptura Deo tribuere videtur, vel metaphorice dumtaxat, improprie et quoad effectum intelligendi illi sunt, vel si etiam quoad affectum, ab ipsis prorsus omnes creaturae imperfectiones animo sunt detrahendae.

[1]) Summa ph. I. c. 89. Ex praemissis autem sciri potest, quod *passiones affectuum* in Deo non sunt.

Secundum enim *intellectivam affectionem* non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam. Nulla autem talis affectio in Deo esse potest. — Praeterea, omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit. —

Quaedam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione suae speciei. Omnis enim passio ex objecto speciem recipit. Cum igitur objectum omnino Deo est incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei. Talis autem est tristitia et dolor; nam ejus objectum est malum jam inhaerens, sicut gaudii objectum est bonum praesens et habitum. Tristitia igitur et dolor ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt. — Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio poenitentiae Deo repugnat, non solum, quia species tristitiae est, sed etiam, quia mutationem voluntatis importat. — Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei. —

cap. 90. Sunt autem *quaedam passiones,* quae licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni; de numero autem harum est gaudium et delectatio.

Streben ist[1]). Wenn die Schrift sagt: Zürnet und sündiget nicht, Ps. 4, 5, Eph. 4, 28, so unterscheidet sie selbst den geordneten von dem sündhaften Zorne, weßhalb Gott der Zorn in Wahrheit, soferne er nach Außen wirkt, beigelegt wird.

Wegen dieses Außenbezuges wird Gott auch eine Reue beigelegt, oder eine Trauer, wie eine Freude, obwohl Gott im Innern sich nicht ändert; denn wenn im Himmel Freude ist über einen sich bekehrenden Sünder, Luc. 15, 10, so muß auch Trauer über den unbußfertigen Sünder bei Gott und den Heiligen herrschen.

191. Was nun die immanenten Affecte des Urwillens anlangt, so sind nach dem organischen Verbande mit der Urmacht und Urintelligenz nur dreiartige Affecte möglich, nämlich das Wohlgefallen und die Freude, sowie die Liebe.

Zunächst entsteht das Wohlgefallen, wenn das Object von der Intelligenz beleuchtet und als höchstes Object in seiner unübertrefflichen Schönheit dargestellt wird. Das Wohlgefallen ruht im Objecte und gründet zunächst in der Intelligenz, welche die Harmonie und Schönheit im Objecte erkennt. Gott ist aber das höchste und schönste Object, also muß er an sich das höchste Wohlgefallen haben.

Sodann entsteht in der Entwicklung aus dem Wohlgefallen Freude und Lust, welche mehr subjectiv ist und dem eigenen Sein entspricht. Das Object in sich aufgenommen und in sich verwandelt haben, heißt es genießen und daran sich freuen und darüber sich ergötzen. Weil nun Gott an sich das größte Wohlgefallen hat, so muß damit immer die größte Freude und Wonne oder Seligkeit verknüpft sein. Thomas[2]) übergeht das Wohlgefallen und faßt die zweite Form als Freude und Wonne, welche er so unterscheidet, daß die Wonne (delectatio) sich auf ein real verbundenes Gut bezieht, während die Freude auf die Beruhigung des Willens sich gründet und daher auf ein äußeres Object geht.

Endlich entsteht die Liebe, die Hingabe des Herzens an den Gegen-

---

[1]) Conc. Trident. 5. V. c. 1. Si quis non confitetur, primum hominem Adam — incurisse — iram et indignationem Dei, atque ideo mortem — A. S. — Thomas selbst hat retractirt I. qu. 2. a. 2 ad 4 und die Schulen entscheiden sich gewöhnlich dafür. Lallemandet de Deo uno, disp. 10. p. 331: Respondetur igitur communiter affirmative. Ratio est, quia odium nihil est aliud, quam dissonantia voluntatis ab eo, quod nocivum et repugnans apparet; at peccatum et peccator sunt quid valde nocivum et repugnans ipsi Deo etc.

[2]) S. phil. I. c. 90. Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur; gaudium autem de exteriori. Ex quo patet, quod Deus propriè in seipso delectatur, gaudet autem in se et in aliis.

stand des Wohlgefallens und der Freude. Darum ist die Liebe die eigentliche Form des Willens. Da nun Gott in jeder Beziehung absolut ist, so kommt ihm auch die höchste Liebe oder die höchste und persönlichste Selbsthingabe zu.

Man kann auch die Liebe gleichsam nach den drei Formen steigern und so entsteht eine Liebe des Wohlgefallens, eine Liebe des Genusses, wenn das Gut gegenwärtig ist, oder der Sehnsucht, wenn es abwesend ist, sowie eine Liebe der Freundschaft oder des Wohlwollens.

Die Thomistische Lehre ist diese, daß sie das Streben nach dem Guten im Allgemeinen, sei es gegenwärtig oder abwesend, als Liebe faßt, was unrichtig ist, weil die Liebe bei dem Menschen erst aus der Erkenntniß des Guten und aus der Sehnsucht darnach hervorgeht, so daß also bereits ein Streben nach dem Guten vor der Liebe dazu vorhanden ist. Sofort lehrt Thomas, daß die Liebe der Grundaffect, d. h. der erste nach dem Ursprunge ist, und unterscheidet das Gut und die Person in diesem Begehren. Das Wollen des Gutes nennt man gewöhnlich amor concupiscentiae, das Wollen des Guten für die Person aber amor amicitiae. Letztere Liebe ist einigend [1]).

b) Von dem mittleren Verhältnisse des Urwillens.

§. 41.

192. Der Urwille hat nicht blos ein inneres, sondern auch ein mittleres und äußeres Verhältniß, wie die Urintelligenz. Das mittlere

1) S. th. I. qu. 20. a. 1. Cum actus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum et malum sicut in propria objecta, bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus, malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono, oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus, qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum. —

Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus, et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem. — Unde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. —

Ad 3. d., quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum, quod quis vult alicui, et in eum, cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo, quod aliquis amat se, vult bonum sibi; et sic illud bonum quaerit sibi venire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum, quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus. In hoc vero, quod aliquis amat alium, vult bonum illi; et sic utitur eo tanquam se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione, quae sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

und äußere Verhältniß beziehen sich auf die ideale und reale Theomorphie oder das ideal und real Abbildliche, wovon Gott selbst das reale Urbild ist.

Es fragt sich nun, ob der Urwille ein emanentes Verhältniß zur Ideal- und Realwelt habe, oder ob dieser Bezug nur ein gedachter sei; sodann sind die Willensthätigkeiten und endlich die Affecte in diesem Bezuge zu entwickeln.

Der Willensact richtet sich nach dem Objecte; besteht daher außer Gott noch ein wirkliches Object, so muß der Urwille auch daran Antheil haben, schon darum, weil in einem lebendigen Wesen kein Vermögen ohne die anderen sich äußert. Dazu kommt noch, daß bei Gott alle Werke nach Außen von den drei Personen als Einem Prinzipe ausgehen, was verhältnißmäßig auch von dem Urwillen gelten muß.

Nun erzeugt die Urintelligenz vor der Schöpfung die Ideen oder die idealen Abbilder Gottes, weßhalb auch der Urwille daran Antheil haben muß, wenn er auch nicht wesenhaft die Abbilder selbst erzeugt. Diese Nachbildung ist schon als gewollte ein Werk des Willens, wozu noch besondere Acte kommen.

Es muß daher der Urwille sich selbst äußern oder zu der inneren Beziehung noch eine andere, welche auf das Idealtheomorphe geht, setzen. Dieser Act ist ein wirklicher, sodann ein emanenter und daher von dem immanenten unterschiedener, weßhalb es schlechthin unmöglich ist, anzunehmen, was Thomas [1]) und die Scholastik lehrt, daß Gott mit Einem Acte sich und Anderes will; denn es ist wohl derselbe Urwille, welcher sich und Anderes will, aber der Act ist ein zweifacher und unterschiedener.

---

[1]) S. phil. I. c. 76. Hoc autem habito sequitur, quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit.

Omnis enim virtus una operatione vel uno actu fertur in objectum et in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Quum autem aliquid velimus propter finem tantum, id quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Quum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia. —

Quum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur, quod simul sint in eo duo actus voluntatis, quod est impossibile; nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes. —

Velle Dei est suum esse, ut probatum est. Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

Velle competit Deo, secundum quod est intelligens. Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, in quantum essentia sua est exemplar omnium, ita uno actu vult se et alia, in quantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis.

Die Gründe, daß Gott nur durch Einen und denselben Act sich und Anderes will, reichen nicht aus, sondern verstoßen gegen die natürliche und positive Erkenntniß; gegen die natürliche, weil verschiedene Objecte nicht durch denselben Act gewollt und erkannt werden können; gegen die positive Erkenntniß, weil der Act, wodurch Gott die Welt, das Heil der Menschen will, wodurch er schafft und sich incarnirt, von dem Acte, wodurch er sich will, unterschieden ist, da Gott nicht immer schafft u. s. w.

193. Es ist aber Gottes freier oder emanenter Wille, welcher von dem nothwendigen Willen Gottes unterschieden ist, das Prinzip, wie der Mittelpunkt und das Endziel von dem idealen und realen Abbilde Gottes.

Gottes freiwirkender oder emanenter Wille ist die causa efficiens oder die Hauptursache, welche wohl noch Nebenursachen hat, die aber nicht absolut bestimmend wirken. So kann man fragen, ob denn der freie Wille absolut ohne Zweck wirkt und gar nicht bestimmt wird.

Dieser Zweck ist der formale, nicht der finale, und kann nur darin bestehen, daß das ideale und reale Abbild Gottes etwas Gutes und Schönes oder relativ Vollkommenes ist. Das Gottebenbildlichsein ist daher der formale Zweck, weßhalb der Urwille frei dasselbe will.

Gott ist ebenso nur reales Urbild gegen die idealen und realen Nachbilder, also bezüglich, und nicht absolut, weil das Urbild nur Sinn hat in Bezug auf Abbilder. Ebenso ist auch Gott als urwollender nur Prinzip und Endziel, wenn er frei etwas Anderes will; denn er bleibt immer Prinzip und Endziel, wenn auch das Endliche bereits realisirt ist.

Gott will also als freie Effectivursache so, daß hiefür kein absoluter Grund angegeben werden kann, weil die Freiheit keinen nothwendigen Grund zuläßt. Aber es gibt einen relativen Grund, welcher in der Theophanie und Theomorphie oder in der äußeren Herrlichkeit selbst liegt. Nur von dieser emanenten Beziehung und Theomorphie gilt, daß Gott nach dem Zeugnisse der Schrift[1]) das *A* und *Ω* ist, Alles um seinetwegen, wegen seiner Ehre oder wegen Christus will.

Nur in dem emanenten und freien Verhältnisse ist eine Unterscheidung zwischen der causa efficiens und movens zulässig; denn trotz des Antriebes, etwas zu thun oder nicht zu thun, ist der Wille noch

---

[1]) Apoc. 22, 11. Ego sum *α* et *ω*, primus et novissimus, principium et finis. — Prov. 16, 4. Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque in diem malum. — Isa. 43, 7. Omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi illum, formavi illum et feci eum. — Eph. 1, 5. Praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae, 6. in laudem gloriae gratiae suae.

frei, so daß er vollkommen selbstmächtig und die Entscheidung nur bei ihm bleibt. Aber die causa movens ist eine innere oder äußere, wenn das Object des Willens von ihm irgendwie unterschieden ist. Dieses ist aber bei den idealen und realen Abbildern Gottes der Fall und darum ist die objective Güte dieses Abbildlichen der innere oder formale Beweggrund für den Urwillen als freier causa efficiens.

194. Anders gestaltet sich diese Lehre, wenn kein emanenter Act angenommen und daher gelehrt wird, daß Gott wegen seiner selbst, d. h. wegen seines absoluten Wesens, Alles, auch das Endliche wolle. Nach Thomas [1]) ist das absolute Wesen und die absolute Güte der Beweggrund, und da der Wille diesem Beweggrunde nicht widerstehen kann, so muß er das Gewollte realisiren. Hat die absolute Güte einen gleichstarken Drang, sich mitzutheilen, so ist die nachbildliche Welt keine freigewollte mehr.

Nach diesen Prinzipien fällt die causa efficiens mit der causa movens zusammen; denn ein absoluter Beweggrund muß die causa

---

1) I. qu. 19. a. 2. Deus non solum se vult, sed etiam alia a se, quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet, sed etiam, ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus, quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam,. a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad 2. Unde cum Deus alia a se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, non sequitur, quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua; et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam.

S. ph. I. c. 75. Hinc autem ostendi potest, quod Deus volendo se vult etiam alia. Cujus enim est velle finem, ejus est velle ea, quae sunt ad finem, ratio finis. Est autem Deus ultimus rerum finis (also müssen die Dinge schon bestehen, ehe er sie will). Ex hoc igitur, quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

Item, unusquisque ejus, quod est propter seipsum ab ipso volitum et amatum perfectionem desiderat; quae enim propter se amamus, volumus esse optima et semper meliora et multiplicari quantum possibile est. Ipse autem Deus *suam essentiam propter seipsam vult* et amat, non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc, quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

efficiens absolut bestimmen. Es ist daher die Lehre, daß Gott wegen seiner absoluten und inneren Wesenheit und Güte alles Andere wolle, und davon absolut bestimmt werde, unhaltbar.

Der Satz, daß der das Ziel Wollende auch die Mittel wolle, enthält den Widerspruch, daß Gott sich selbst in der Immanenz als Ziel faßt, oder daß er sich und Anderes gleich faßt. Er muß sich zuerst als Ziel auf Anderes, nicht auf sich beziehen, ehe er seinetwegen Anderes wollen kann, weßhalb Thomas das immanente und emanente Verhältniß vermengt. Darum ist die Frage, die Tournely[1]) stellt, ganz falsch, ob die unerschaffene Güte allein das formale Motiv des göttlichen Willens ist, oder ob Gott das Geschöpf wegen der endlichen Güte lieben kann, so daß er sie zum Endziele faßt. Denn weil Gott auch das Geschöpf liebt, so will er es, soweit es gottähnlich ist, aber gerade diese endliche Güte, welche er liebt, ist der relative Beweggrund, da ein absoluter nicht möglich ist, und dieser formale Beweggrund ist zwar unterschieden, aber verbunden mit dem Endziele, welches Gott in seiner Manifestation ist oder soferne er sich frei zum Endziele für die Creatur setzt.

Weil aber der relative Beweggrund von dem freien Endziele unzertrennbar ist, so kann man nicht mehr sagen, daß zwar die göttliche Güte das erste, aber doch die creatürliche Güte das zweite formale Object oder Motiv für Gott sei, wie einige Scholastiker[2]) sagen; denn die göttliche immanente Vollkommenheit als Motiv gedacht, läßt keine freie Aeußerung und daher auch kein zweites Motiv zu, obschon die Scholastik die freie Aeußerung Gottes nicht ausschließen will.

195. Der zweite Punkt, welcher zu erörtern ist, betrifft die Thätigkeit und Wirksamkeit des Urwillens in dem mittleren Verhältnisse.

---

[1]) Tournely de Deo volente art. IX. Quaestio igitur est, an sola bonitas increata sit objectum divinae voluntatis formale motivum; an vero creaturam Deus amare possit propter ipsius bonitatem, sistendo in ipsa velut in fine. Conclusio. Sola increata bonitas est objectum formale motivum divinae voluntatis, et quidquid Deus amat extra se, propter semetipsum amat, tanquam propter ultimum finem.

[2]) Monschein l. c. n. 385. Objectum formale intrinsecum, principale ac ultimatum voluntatis divinae est rursus ipsa bonitas Dei. Nam quia Deus seipsum infinite amat, principaliter ac ultimato omnia vult et operatur propter se ipsum. — Hoc tamen non obstante pro objecto formali secundario et intentionaliter solum motivo potest habere bonitatem creatam. Nam 1. ipse Deus bonitatem creatam saepe dedit pro ratione sui amoris, ut quando Gen. 22, 16 per angelum Abrahamo dixit: quia fecisti hanc rem et non pepercisti filio tuo unigenito, benedicam tibi. — 2. Deus vult praemiare Petrum et non Paulum, quia Petrus elicit merita, et non Paulus. — 3. Deus creaturas in se ipsis cognoscit propter earum veritatem adeoque creaturae sunt objectum formale intellectus divini; ergo etiam secundario et minus principaliter potest amare bonitatem creatam propter se ipsam.

Man kann hier dreifache Acte unterscheiden, welche sich auf die idealen Vorbilder beziehen. Es wird vorausgesetzt, daß die Urintelligenz das Urbild in idealen Formen nachbildet und dadurch viele Nachbilder erzeugt. Diese Nachbilder sind dem Inhalte nach von dem Urbilde unterschieden, indem sie dasselbe nach allen Seiten in gleichsam gebrochenen Strahlen darstellen.

Nun kann der Urwille erstens diese einzelnen Formen auch einzeln festhalten, oder er kann eine Reihe solcher Gestalten besonders erfassen und den anderen vorziehen, und er kann endlich den Entschluß fassen, irgend eine Form dereinst zu realisiren; denn der Entschluß zu schaffen ist nicht die Schöpfung selbst, indem er der Schöpfung vorangeht.

Was den organischen Verband zwischen der Urintelligenz und dem Urwillen in diesen vorweltlichen Acten anlangt, so wirkt weder der Urwille ohne die Urintelligenz, weil er von ihr erleuchtet werden muß, um selbst zu wirken, noch kann die Urintelligenz ohne den Urwillen sich bethätigen, da ihre Gestaltung eine gewollte und freie ist. Aber dennoch hat das eine Vermögen ein relatives Uebergewicht und ein eigenes Gebiet der Wirksamkeit.

Es fragt sich nun, wie weit der Einfluß des Urwillens in Bezug auf die Formen der Urintelligenz reicht. Er kann kein absoluter sein, sondern nur ein relativer und bedingter, oder er kann nur Modificationen setzen. Die Gesetze und Formen der Urintelligenz kann der Urwille nicht umstoßen und absolut andere schaffen, so daß er nichts Atheomorphes wollen kann. Es ist das Nachbild der Urintelligenz an sich wahr und schön, und kann nicht erst durch den Urwillen wahr werden. Er kann nicht das Schöne unschön und das Wahre unwahr machen; oder $2 \times 2 = 4$ ist an sich wahr und nicht, weil es der Wille so festsetzt.

Aber weil im Endlichen Freiheit herrscht, so kann die Urintelligenz, von dem Urwillen geleitet, schönere und minder schöne Gestalten entwerfen, und der Urwille hat volle Freiheit, eine dieser Gestalten auszuwählen und zu realisiren, weil zwar ein organischer, aber kein absolut organischer Verband zwischen beiden besteht.

Es ist auch unmöglich, daß die Urintelligenz unendlich viele Weltformen vorstellt, weil nach Außen Freiheit herrscht. Wenn daher plastisch eine Weltform erscheint, so erkennt Gott, daß er unendlich viele solcher Welten, aber nur modificirt andere, entwerfen kann; aber vor sich hat er plastisch nicht alle diese Welten. Durch den Willen kann daher die Urintelligenz bestimmt werden, diese oder jene Form plastisch auszuprägen und schöner zu entwerfen, weil hierin Freiheit besteht.

Bestände hierin keine Freiheit, so könnte Gott nur Eine Form entwerfen, welche er zu realisiren gezwungen wäre. So aber sind

viele, sich ähnliche, nur relativ unterschiedene Weltformen möglich, und der Urwille kann einerseits auf die Urintelligenz einwirken, um Eine Form besonders plastisch hervortreten zu lassen, und andrerseits kann er beschließen, diese zu realisiren.

Daraus ist klar, daß die Lehre, Gott müsse die beste Welt realisiren, unhaltbar sei, und zugleich folgt, daß nur diese vom Willen bereits festgestellte Weltform Gott bei der Weltschöpfung leitet. Da nichts ohne den Urwillen wirklich werden kann, so ist es unmöglich, daß die sogenannte scientia visionis oder scientia media dem Willensdecrete vorangehe. Es gibt also nur eine Vorherschauung des einst Wirklichen, weil der Urwille diese bestimmte Weltform dereinst realisiren will. Es enthält der Satz einen Widerspruch: Gott weiß die Dinge, ehe er sie will, als wirklich erfolgende vorher. Nur ist es unzulässig, hinsichtlich des göttlichen Willens nur absolut wirksame Decrete anzunehmen und dadurch alles Wirkliche vorbestimmt sein zu lassen; denn auch der relativ wirksame und der zulassende Wille sind Formen des Willens, wodurch etwas wirklich wird.

196. Der dritte näher zu erörternde Punkt bezieht sich auf die affectiven Formen des Urwillens in Bezug auf die idealen Nachbilder.

Die Affecte richten sich nach dem Objecte und der Energie des Willens; da aber die idealen Abbilder nur relativ gut sind und frei oder relativ gewollt werden, so können auch die Affecte keine absoluten sein.

Es gibt dreifache Objecte und dreiartige Affecte; denn die Idealwelt als allgemeine ist das erste, die auserwählte Idealwelt ist das zweite, und diese Idealwelt mit den freien disharmonischen Formen ist das dritte Object.

Was nun die drei Affecte, das Wohlgefallen, die Freude und Liebe anlangt, so ist es klar, daß keine vollkommene oder gar keine persönliche Liebe da bestehen kann, wo das Object selbst nicht persönlich, sondern nur persönlich vorgestellt ist. Aber es herrscht ein Wohlgefallen an den idealen Abbildern an sich und in den vorgewollten insbesondere, soferne sie vollkommen geschaut werden; denn die einstigen Mißstaltungen müssen ebenso Mißfallen erregen. Was den zweiten Affect, die Freude, anlangt, so ist er soweit vorhanden, als das Wohlgefallen auf den Willen zurückwirkt; ebenso muß das Mißfallen Trauer erregen. Hinsichtlich des Vorwollens des Wirklichen aber tritt zu dieser Freude das Verlangen und die Sehnsucht, weil das Wirkliche noch nicht wahrhaft gegenwärtig ist.

Auch die Scholastik[1]) lehrt, daß Gott mit einer Liebe des Wohlgefallens das Mögliche liebt.

---

[1]) S. Thomas I. qu. 20. a. 2 ad 2. Licet creaturae ab aeterno non fuerint

197. Zuletzt haben wir noch die Eigenschaften des Urwillens, welche ihm in diesem Gebiete zukommen, zusammenzufassen und gegenseitig zu bestimmen.

Alle diese Eigenschaften hängen davon ab, daß der Urwille als wahrhaft emanent wirkend begriffen wird, und daß er nach Innen einen immer sich gleichen Act, aber nach Außen einen zweiten setzt, welcher den ersten zur Voraussetzung hat.

Steht nun diese Wahrheit, wie nachgewiesen, fest, so folgt, daß dieser emanente Act sowohl frei, als auch zeitförmig ist; denn beides bedingt sich. Es ist Thatsache, daß Gott eine Weltgestalt auswählt und sie zu realisiren beschließt und später realisirt; nun geht der Auswahl ein indifferenter Zustand voran, oder die Wahl beginnt und endet, wie der Weltbeschluß begann und endete, da die Welt realisirt wurde.

Die Scholastik[1]) übersieht die Abfolge, wenn sie behauptet, daß Gottes Wille ein ewiger und unveränderlicher ist; denn sie muß die Wahl und Freiheit Gottes, wie die Zeitlichkeit der Weltschöpfung in Abrede stellen.

Was insbesondere die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens anlangt, so behaupten wir diese in demselben Sinne, als gelehrt wird, Gott habe sich durch die Incarnation nicht verändert, d. h. Gottes innerer Wille und immanentes Wesen ist unveränderlich; aber Gott kann frei nach Außen wirken, wodurch er sich nicht innerlich verändert, wenn er auch neue Acte und Beziehungen setzt. Nur dann wäre der emanente Wille veränderlich, wenn er seinen Beschluß nicht ausführte. Darum ist die Thomistische Lehre[2]) unhaltbar, wornach der wählende und neusetzende Wille bereits veränderlich wäre.

---

nisi in Deo, tamen per hoc, quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis et eadem ratione amavit. —

Tournely qu. 17. a. 3. secunda conclusio. Deus necessario amat creaturas possibiles. — Certum est, Deum non amare creaturas mere possibiles more absoluto et efficaci, quia circa illas nihil unquam operatur, neque pariter eas amat amore gaudii; is quippe fertur in rem existentem. Quod autem attinet ad voluntatem Dei inefficacem, per quam Deus inefficaciter vult aliquid esse aut fieri a causa secunda libera, negari non potest, quin Deus per ejusmodi affectum versetur circa creaturas aliquas mere possibiles. Deus enim vult salutem multorum, qui non salvantur, sed pereunt; haec autem salus est mere possibilis, cum nunquam sit futura. Vult pariter Deus praecepta sua ab hominibus observari, nec tamen ab omnibus observantur. — Tota igitur praesens quaestio versatur circa affectum simplicis complacentiae, an Deus scilicet eo affectu diligat creaturas mere possibiles. Negant Thomistae, affirmant alii.

[1]) Antoine de voluntate Dei art. 1. Inst. 2. Deus habet volitionem producendi mundum pro tota aeternitate. Ergo non potest illam non habere pro tota aeternitate. Resp. disting. conseq. Non potest non habere in potentia consequente liberam ejus determinationem, conc. consequ. In potentia antecedente, nego conseq.

[2]) I. qu. 19 a. 7. Voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc con-

c) Von dem Außenverhältnisse des Urwillens.

§. 42.

198. Der Urwille hat nicht blos ein mittleres, sondern auch ein vollkommen emanentes Verhältniß, indem er selbstständige Wesen setzt und sodann entsprechend auf sie einwirkt. Es kommen auch hier drei Punkte zur Erörterung, zunächst das ursprüngliche Verhalten zum Endlichen, sodann die einzelne und simultane Willensenergie in Bezug auf das Bestehende, und endlich die Willensaffecte, die dem Wirklichen entsprechen.

Wie die Frage (171): ob die scientia die causa rerum sei, verschieden beantwortet wurde, so muß auch im Willensgebiete dieselbe Frage: ob voluntas Dei die causa rerum sei, eine verschiedene Lösung finden. Bei der Lehre von der Urmacht (140) sahen wir, daß der Vater als lebensmächtiges Prinzip nach Außen Leben setzend ist und darum mit Vorzug allmächtig heißt, weßhalb die Urintelligenz und der Urwille eine andere Function bei der Schöpfung haben müssen. Dieses ist sonach so festzustellen, daß dem Urwillen, weil er vermittelnd ist, auch die Lebensvermittlung und der Urintelligenz, weil sie Bild und bildend ist, auch die Ausbildung des Gesetzten besonders zukommt. Der über den Wässern schwebende Geist Gottes drückt die dem Urwillen eigenthümliche Thätigkeit bei der Schöpfung aus, und in derselben Weise heißt es von ihm[1]), daß der Geist, der Alles zusammenhält, auch die Wissenschaft der Sprache besitze; denn die Vereinigung eignet dem Urwillen auch in dem Außenbezuge.

Der Satz[2]): Voluntas Dei est rerum causa, hat einen verschie-

---

siderandum est, quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle, quod voluit. —

[1]) Sap. 1, 7. Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia, scientiam habet vocis.

[2]) Tournely l. c. art. 7. Probatur ex script. ps. 113, 3: Omnia, quaecumque voluit, fecit. Sap. 11, 26; Eph. 1, 11. — Ratio est manifesta: „Cum enim, ait hic S. Thomas qu. 19 a. 4, Deus sit primum agens, per intellectum et voluntatem cuncta causare dicendum est.“ Nihil quippe aliud in agente spirituali deprehendi potest, praeter scientiam, voluntatem et potentiam executivam (!), sive haec distinguatur a scientia et voluntate, sive non.

Et certe si Deus ut agens naturale res extra se produceret, ad certos effectus certumque finem esset determinatus, ac necesse foret, eum ab alio dirigi, ut finem attingat, quem non cognosceret, sicut sagitta, ut scopum attingat, debet dirigi a sagittario; atqui Deus etc. —

Quaeres, quo sensu tam scientia quam voluntas in Deo sit rerum causa, et utra sit propinquior seu immediatior?

Resp., rem totam ab aliquibus exponi, servata proportione, exemplo artificis

denen Sinn, je nachdem causa als Hauptursache, als causa efficiens, oder als Nebenursache, als causa movens, impellens, genommen wird. Der Satz hat nicht zunächst den Sinn, daß Gott wollend und frei wirkend sein muß, um die Dinge zu erschaffen, sondern den, ob Gott durch den Willen zunächst die Dinge erschafft.

Die Scholastik faßt den Sinn so, daß Gott nur als wollender in diesem Satze dargestellt würde, da er doch näher bestimmt werden muß, ob Gott durch die Intelligenz oder den Willen oder die Macht die Welt schafft. Die Thomisten lehren, daß der Wille nur antreibend wirke und daß die Intelligenz, die praktische nämlich, das Gewollte realisire.

Beides ist unmöglich; denn wirkt die Intelligenz nach Außen, so kann wegen der organischen Verbindung der Wille davon nicht getrennt werden. Aber weder die Urintelligenz, noch der Urwille drücken das ursprüngliche Sein aus, welches vielmehr dem Urleben oder der Urmacht zukommt. Diese Urmacht setzt das reale Nachbild, aber nicht allein, sondern mit der Urintelligenz und dem Urwillen, weßhalb Gott selbst gesprochen (Gen. 1, 26): Laßt uns den Menschen zu unserem Bilde und Gleichnisse schaffen.

199. Wenn nun die realen Abbilder gesetzt sind, so muß sich auch der Urwille bei der Entwicklung wirksam erweisen.

Es gibt aber bei der Entwicklung eine Vorbestimmung, eine Mit-

---

creati, in quo hi actus distinguuntur: 1. Intellectus proponit modum operis faciendi. 2. Voluntas consentit et modum propositum approbando amplectitur. 3. Intellectus imperat executionem. 4. Sequitur executio ad imperium intellectus. Ita, servata proportione (neque enim est in Deo sicut in nobis realis actuum distinctio et multiplicitas), scientia in Deo est causa dirigens et proponens varios modos, quibus res fieri possit. 2. Voluntas eligit ac determinat unum ex illis modis. 3. Intellectus imperat, ut modus a voluntate selectus executioni demandetur. 4. Potentia Deo exequitur, quod fuit ab intellectu propositum et a voluntate decretum.

Thomistae ajunt, scientiam Dei non solum dirigere Deum in productione creaturarum, sed etiam imperare et exequi immediate earum productionem per actum imperii formaliter immanentem et virtualiter transeuntem, quod ad eas immediate dirigitur. Unde nullam aliam potentiam executivam agnoscunt in Deo, quam ejus intellectum practicum. Illam autem scientiam, quam ajunt esse rerum causam, dicunt esse scientiam visionis, non quidem praecise, ut intuitiva est objecti, sed quatenus illud approbat et adjunctum habet voluntatis decretum.

Alii rem sic explicant, duosque dumtaxat actus in Deo existimant sufficere, nempe scientiam practicam et decretum efficax. Scientia Dei practica est causa rerum, in genere causa exemplaris; voluntas seu decretum in genere causae efficientis. Scientia habet vim dirigendi per modum ideae, voluntas vim producendi per modum principii activi. Et ratio est, quia voluntas Dei per se efficax est; ergo nec opus est novo imperio intellectus, nec alia potentia executiva. Hinc sequitur, voluntatem esse rerum causam magis immediatam, quam scientiam. —

und Nachbestimmung, die man als drei Stufen ansehen kann. Der Urwille selbst aber verhält sich auf jeder Stufe nicht gleich, sondern verschieden wirkend; denn auf der ersten wirkt er auf den Willen durch das Gesetz ein, auf der zweiten wirkt er entsprechend mit und auf der dritten verhält er sich vergeltend.

Die drei Formen der ersten Stufe oder jene der Vorbestimmung sind die des gebietenden, verbietenden und rathenden Gesetzes für intelligente Wesen; denn die unfreien beherrscht das blinde Naturgesetz und der Instinkt.

Das Gesetz muß in dem endlichen Geiste erscheinen und daher kann es ohne die intellectuale Einwirkung nicht verkündet werden. Die Urintelligenz wirkt nur als Wort und Wahrheit innerlich und äußerlich ein; das Gesetz ist gleichsam die Vermittlung zwischen dem Inhalte des Wortes und dessen Realisirung, weil es das Subject zur Realisirung auffordert.

Mag das Gesetz ein natürliches oder positives sein, so ist es das Eine gebietend, dazu verpflichtend, das Andere verbietend, davon abhaltend, oder Anderes nur anrathend, dem freien Ermessen überlassend. Sonach fallen die Willenszeichen (praecipit, prohibet, consulit), die man theoretische nennen kann, in die erste Stufe der Entwicklung, wo der Urwille nur durch das Wort versprechend und drohend einwirkt.

Auf der zweiten Stufe wirkt der Urwille praktisch und zwar gleichfalls dreiartig ein. Nach dem Grade gibt es einen absolut und relativ wirksamen Willen, den die Schulen den wirksamen und unwirksamen nennen.

Der absolut wirksame Wille Gottes ist positiv und negativ, indem er Alles, was er beabsichtet, durchführt und Alles, was er nicht will, verhindert. Auch eine absolute Indifferenz des Urwillens läßt sich gegen das, was nur möglich ist, annehmen.

Der relativ wirksame Wille ist gleichfalls dreiartig; nämlich positiv das Harmonische wirkend, negativ das Disharmonische verhindernd, und weil er in beider Hinsicht nicht absolut wirkt, zugleich theilweise indifferent, bis die Durchbildung vollzogen ist. Darum läßt er das Disharmonische zu, obschon er es relativ verhindert.

Auf der dritten Stufe, jener der Nachbestimmung, verhält sich der Urwille belohnend gegen das Gute, bestrafend gegen das Böse, obschon er sich in beider Hinsicht einen freien oder indifferenten Spielraum vorbehält, wornach er, ohne ungerecht zu sein, die Güte und Barmherzigkeit vorwalten lassen kann.

200. Obschon damit alle Bezüge in dem Verhalten der Willensthätigkeit Gottes zur Creatur erschöpft sind, so müssen wir doch noch einige Punkte besonders beleuchten. Es fragt sich, ob der zulassende

Wille ein wahrer Wille Gottes sei, ob es auch einen unterlassenden Willen Gottes gebe, und inwieferne Gottes Wille immer und inwieferne nicht immer in Erfüllung gehe.

Der zulassende Wille scheint kein positiver Wille zu sein, weil das Geschehenlassen nichts Positives sein kann. Daher ist das Zulassen ein Unterlassen und es fragt sich, ob das Unterlassen etwas Positives, ein positiv wirkendes Wollen sei. Daher scheint sich der Widerspruch zu ergeben, daß Gott bei der Zulassung des Bösen dasselbe nicht will und doch will, weil er es nicht verhindert.

Gehen wir von dem thuenden und unterlassenden Willen aus, so fragt es sich, ob das Unterlassen ein gewolltes oder nicht gewolltes, ein nur neutrales Verhalten sei. In dem Gebiete, wo Freiheit herrscht, ist ein Mehr oder Minder möglich, und darum ist das Minder, also das Unterlassen des Mehr ein unabsichtliches, nur neutrales Nichtwollen von Seite Gottes. Ist aber kein Stufengang möglich, so ist das Unterlassen ein positives Nichtwollen, bei der freien Creatur die Unterlassung des Gebotenen eine positive That, weil eine Weigerung der Pflichterfüllung.

Was nun die Unterlassung Gottes bei der Zulassung des Bösen anlangt, so ist sie eine beabsichtete und gewollte, keine neutrale, um die creatürliche Freiheit walten zu lassen, indem Gott nicht absolut, sondern nur relativ wirkt. Sie liegt daher im Plane der Weltordnung, weßhalb auch die Zulassung Gottes keine neutrale Willensthat Gottes sein kann, sondern ein gewolltes Zurückhalten der Kraft ist, um der Freiheit Spielraum zu gewähren.

Es ist daher kein Widerspruch, daß Gott das Böse nicht will oder zu verhindern sucht, und doch zuläßt, also mit zulassendem Willen gleichsam will, weil bei der relativen Wirksamkeit das relative Verhindern und Zu- oder Unterlassen zusammentreffen können. Duns Scotus [1]) erklärt den zulassenden Willen in derselben Weise.

[1]) In I. l. sent. d. 47. qu. 1. In nobis potest distingui duplex actus voluntatis, velle scilicet et nolle. Et uterque est actus positivus, et si sint circa idem objectum, sunt contrarii actus, qui exprimuntur aliis vocabulis, quae sunt amare et odire. Et utrumque in nobis potest distingui, ut velle distinguitur in velle efficax et in velle remissum, ut dicatur velle efficax, quo voluntati non tantum complacet esse voliti, sed si posset statim ponere volitum in esse, statim poneret; ita etiam nolitio efficax est, qua non tantum nolens impedit aliquid, sed si possit, omnino destruit illud. Voluntas autem remissa est, qua ita placet volitum, quod tamen voluntas non ponit illud in esse, licet possit ponere illud in esse. Nolitio etiam remissa est, qua ita displicet volitum, quod non prohibet illud esse, licet possit. In nobis ergo remissio proprie dicta videtur esse nolitio remissa alicujus mali, quod scio. —

Si ista distinctio posset poni in Deo, ita quod sicut unus actus ejus est velle

Ebenso ergibt sich ein scheinbarer Widerspruch, wenn man bedenkt, daß Gott das Heil Aller will, ohne daß Alle selig werden, daß also Gottes Wille nicht erfüllt werde, und doch erfüllt werde, weil er zuläßt, daß Einige durch eigene Schuld zu Grunde gehen. Dieser Widerspruch lösst sich einfach, indem zwar nicht immer der erste oder Liebewille, aber doch sodann der zweite oder Strafwille in Erfüllung geht. Es geht sonach zwar immer der Wille Gottes, aber nicht immer sein Liebewille in Erfüllung. Ebenso erlangt der universale Wille Gottes immer sein Ziel, von den speziellen Arten nur der absolut und unbedingt, aber nicht der relativ und bedingt wirkende Wille [1]).

Wenn der absolut wirksame Wille Gottes sich immer erfüllt, aber nicht so der relativ wirksame, so ist es klar, daß diese Unterscheidung eine objective ist. Aber Einige heben sie auf, indem dem ersten Willen, welcher der wirksame heißt, ein anderer, der unwirksam genannt wird, entgegengestellt wird. Nach dieser Eintheilung ist jeder Wille schon absolut wirksam, der erfüllt wird, gleich als müßte der relative Wille immer unerfüllt bleiben oder ein absolut wirksamer sein, wenn er sich erfüllte.

Es bestehen drei Ansichten [2]). Die Molinisten, welche die soge-

et nolle, et hoc sine contrarietate vel distinctione in illo actu in se, ita poneretur super quaedam objecta volita ejus velle efficax et similiter nolle suum super quaedam nolita efficax, super quaedam autem non: tunc posset dici nolitio Dei remissa respectu illorum objectorum, quae ita nollet, quod tamen non vellet ista prohibere. Et haec nolitio Dei posset dici permissio ejus, et ita est actus in Deo, in quantum transit super objectum sic se habens ad voluntatem divinam.

[1]) S. Thomas 1. qu. 19. a. 6. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est, quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per ejus justitiam punitur.

[2]) Gotti qu. IV. de causalitate divinae voluntatis dub. I. n. 3. Hinc ortae sunt tres sententiae. Prima ponit divinam voluntatem antecedere nostrum consensum, illumque efficacia sibi per se et ex natura rei intrinseca quoad substantiam et modum libertatis inferre. Hanc tenent omnes veri D. Thomae discipuli.

Secunda ponit, voluntatem Dei ut efficacem, non antecedere consensum nostrum, nec efficaciam a se habere et ab intrinseco, sed quatenus consensum nostrum antecedit, esse pure indifferentem, reddi autem determinatam et efficacem ex connotatione nostri consensus praevisi ut futuri. Hanc acerrime sustinent, quotquot in assertionem scientiae mediae jurarunt.

Tertia ponit decretum ex se quidem efficax, sed concomitanter, non antecedenter ad consensum. Ita moderni quidam Scotistae. Cum enim, ajunt, Deus ratione suae infinitatis contineat in se voluntatem creatam, videt in se, quidquid illa vult, et ad quid illa se determinet, et simul decernit cum illa concurrere et efficere, quod illa facit, seu factum est.

nannte scientia media annehmen, lehren, daß Gott, weil er die Mitwirkung voraussieht, wenn er diese Gnade gäbe, diese Gnade verleiht, welche also nicht an sich unfehlbar wirkt. Daraus folgt, daß der absolut wirksame Wille damit aufgehoben ist. Diese Lehre ist absolut zu verwerfen. Die Thomisten nehmen eine innerlich wirksame Gnade an, womit sie recht thun; aber sie heben die relativ wirksame oder zureichende Gnade auf, weil sie lehren, daß damit kein Mensch allein Gutes und Verdienstliches wirkt. Die Lehre vieler Scotisten, daß der göttliche Wille mit dem creatürlichen concurrire, verdient dem Prinzipe nach den Vorzug, weil hier der Unterschied zwischen dem absoluten und relativen Willen Gottes nicht schon ausgeschlossen ist, obschon auch hier die Wirksamkeit des göttlichen Willens nicht genau von dem Thun der Creatur abgegrenzt und dieses Problem mit dem von der göttlichen Vorhersehung vermengt wird, wie bei den Molinisten. Uebrigens gehört die nähere Erörterung nicht hieher.

201. Der dritte Punkt der Erörterung betrifft die göttlichen Willensaffecte in Betreff der abbildlichen Realwelt.

Da die Realwelt im Ganzen und die freie Creatur vorzüglich entweder harmonisch oder disharmonisch ist, so hat der Urwille zu den harmonischen Formen nicht dasselbe Verhältniß, als zu den disharmonischen. An den ersteren hat er Wohlgefallen und Freude, sowie Liebe zu ihnen; an letzteren dagegen Mißfallen, Betrübniß und Haß oder Zorn; denn der Urwille als Einheit und Leben vermittelndes Vermögen kann sich nur mit dem Einheitlichen und Lebensvollen vereinigen, weßhalb er das Heterogene abstoßen und abwehren muß.

Gott hat aber auch eine Sehnsucht (aber keine Hoffnung, die nicht bei Gott möglich ist), daß die freien Geschöpfe heilig und selig werden, weßhalb er selbst den Sünder ruft und dessen Untergang nicht will[1]). Aber die Sünde und den Sünder haßt Gott und er zürnt darüber, woraus die natürliche und positive Strafe hervorgeht[2]).

Aber da sich der Haß nicht so, wie die Liebe verhält, weil er bei Gott kein Uebelwollen, oder kein Haß der Feindschaft ist, so lehrt die Schule[3]), daß Gott nicht der Haß der Feindschaft eigen, wie die Liebe

---

[1]) Ezech. 36, 11. Vivo ego, dicit Dominus; nolo mortem impii, sed ut convertatur a via sua et vivat. — Apoc. 3, 20. Tota die expandi manus meas ad populum non credentem. — I. Tim. 2, 4. Deus vult omnes homines salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.

[2]) Rom. 1, 18. Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum. — Eph. 2, 3. Eramus natura filii irae, sicut et coeteri. — Ps. 5, 6. Odisti omnes, qui operantur iniquitatem. — Ps. 44, 8. Dilexisti justitiam et odisti iniquitatem. —

[3]) Antoine de vol. Dei art. 3. Quaeres, an in Deo sit odium? Nota. Odium

der Freundschaft, sondern der Haß der Verabscheuung (odium abominationis), welche sich auf die Sünde als ein zu fliehendes und abzuweisendes Uebel bezieht.

Die Liebe aber kommt im ganzen Umfange Gott auch in Bezug auf die freie und harmonisch sich bildende Creatur zu. Die Selbstmittheilung und Vereinigung heißt aber Liebe und sie ist die eigenthümliche und harmonische Form des göttlichen Willens. Wie der heilige Geist, als der vom Vater und Sohn ausgehende und in sie eingehende, sie vereinigende Hauch, die Liebe beider heißt, so ist auch Gott in seinem emanenten Verhalten Liebe und zwar im eminenten Grade. Es ist die Liebe, welche Gott bewegt, das Endliche zu schaffen; es ist der freie Liebewille, welcher die Allmacht zur Bethätigung bringt und welcher sich den Werken der Allmacht nach dem Grade ihrer Aufnahmsfähigkeit mittheilt.

Daher heißt Gott die Liebe, oder in höchster Weise liebend, und ebenso heißt er auch gut im eminenten Sinn, weil er an sich unendlich vollkommen ist und darum Alles gut gemacht, sowie, daß er sich als der Gütige gerne mittheilt. Sonach ist Gott auch freundlich oder menschenfreundlich, was dasselbe als die Güte und Liebe ist. Aber in der Einwohnung erreicht die Liebe den höchsten Grad [2]).

202. Der Urwille ersteigt in der Einwohnung in der freien Creatur durch die Liebe seine Spitze; denn dadurch vereinigt er die Creatur mit Gott, wie er in dem göttlichen Leben selbst die lebendige Vermittlung ist.

In dieser Vollendung hat der Urwille ein nothwendiges Verhältniß zur Urmacht und zur Urintelligenz; denn die Urmacht setzt und erhält das Endliche, die Urintelligenz hat es zu gestalten und auszubilden, wogegen der Urwille beides, das Werk der Urmacht und Urin-

---

duplex est, nempe inimicitiae et abominationis. Odium inimicitiae est illud, quo alicui personae volumus malum, quatenus malum ejus est, quia ipsa nobis displicet. Odium abominationis est illud, quo rem aut personam aliquam aversamur ut malam sive nobis sive alteri, vel ut malam praecise.

Resp. Deus habet formaliter odium abominationis tum contra peccata, tum etiam contra peccatores. Prob. Sap. 14, 9: Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.

[2]) Joan. 4, 8. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus charitas est. — Matth. 19, 17. Unus est bonus, Deus. — Jac. 1, 17. Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est. — Tit. 3, 1. Cum autem benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei etc. — Sap. 11, 25. Diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti, nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. — Rom. 5, 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.

telligenz, vermittelt und den lebensvollen Rapport zwischen dem Grundhaften und den freien Formen erhält.

Zu den emanenten Formen der Urintelligenz, zum Worte, zur Wahrheit und Weisheit hat der Urwille noch ein besonders inniges Verhältniß; denn durch das Wort verkündet er das Gesetz und die Wahrheit, welche in den Geist und in das Leben aufgenommen die Weisheit begründen. Gerade die Weisheit ist als die höchste Gabe des heiligen Geistes wesenhaft mit der Liebe verbunden und gleichsam die Einheit von der Einsicht und Liebe, weßhalb Weisheit nach dem Lateinischen den geistigen Wohlgeschmack an dem Guten bezeichnet, weil das Gute nicht erst mit Wohlgefallen als ein zu erwerbendes Gut betrachtet und ersehnt, sondern bereits besessen und gekostet wird.

Mit der Lehre vom Urwillen schließt sich die zweite Attributenklasse, jene der Thätigkeit, weil das geistige Wesen nur dreifache Thätigkeiten besitzen kann, welche zusammen die active Persönlichkeit bilden. Aber weil kein Act ohne Grund ist, so setzen die Attribute der Thätigkeit jene des Seins der Substanzialität voraus. Die Urmacht, die Urintelligenz und der Urwille sind nicht blos Acte, sondern selbstgründige Vermögen und damit mit dem Wesen oder der Substanz identisch.

Es sind aber die substanzialen Attribute die ersten und allgemeinsten, weil sie die Grundlage von den übrigen bilden, obschon die Unterscheidung nach der Ausbildung zunächst nur dem Erkennen angehört, so daß die Attribute des Seins und der Thätigkeit Momente und sich gegenseitig begründende Nachbildungen sind. Darum harmonirt die Unermeßlichkeit mit der Urmacht, die Ewigkeit mit der Urintelligenz und die Allgegenwart mit dem Urwillen. Die Allgegenwart, welche in ihrer Steigerung zugleich Einwohnung ist, stimmt daher mit der Liebe des Urwillens, wodurch Gott der Creatur einwohnt, überein.

Wie aber der Urwille die zweite Klasse abschließt und mit der Allgegenwart, welche die erste Attributenklasse zum Abschlusse bringt, harmonirt, so ist er die Voraussetzung und Grundlage für die dritte Attributenklasse.

Drittes Glied.

Von der dritten Stufe der göttlichen Attribute. Von den Bezugsattributen.

203. Die dritte Klasse bilden die Relations-, Bezugs- oder Rapportattribute, die man auch einheitliche und ineinsbildende, wie vermittelnde oder habituale nennen kann, weil sie die substanzialen und

activen oder persönlichen Attribute vereinigt darstellen und dieselben in ihrer höchsten Durchdringung und Steigerung sind.

Zwar sind diese Attribute, z. B. die Freiheit, Gerechtigkeit und Seligkeit, bereits in den vorhergehenden enthalten, aber doch nur unentwickelt, weßhalb sie besonders dargestellt werden müssen. Sie setzen die Substanzialität und Persönlichkeit voraus und sind im Ganzen die persönlichen Bezüge, weil nach den drei Kategorien des Seins, des Thuns und der Beziehung der Bezug die dritte und letzte Stellung in jeder Klasse der Attribute einnimmt, aber doch der ganzen dritten Klasse vorherrschend zukommt.

Aber der Bezug ist doch abermals wiederum nach denselben Kategorien gegliedert, sonach erhalten wir einen Seins- und Thätigkeits-, wie einen Einheitsbezug, und daher gibt es einen persönlichen Seins- oder Grundbezug, wozu die Selbstheit, Selbstmächtigkeit, Freiheit oder die Persönlichkeit als Bezug selbst gehört. Alsdann gibt es einen persönlichen Thätigkeitsbezug, wozu die Acte der drei Urvermögen in ihrer einheitlichen Durchdringung, z. B. die Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, gehören. Endlich gibt es einen persönlichen Einheitsbezug, wozu die Heiligkeit und Seligkeit Gottes, sowie Gott als höchstes Gut gehören.

I.

Von dem urpersönlichen Seinsbezuge (Urselbstheit.)

§. 43.

204. Unter dem urpersönlichen Seinsbezuge (relatio personalis divinae essentiae) begreifen wir die Urselbstheit oder Urpersönlichkeit, welche die göttliche Wesenheit selbst ist, in ihrer Selbstvermittlung. Denn der Seinsbezug ist Selbstvermittlung zu sich oder zu Anderem, und der persönliche Seinsbezug ist die selbstmächtige, also bei Gott, die urselbstmächtige Selbstvermittlung und Bezugsetzung.

Diese Bezeichnung greift ein entsprechendes Moment von dem Leben Gottes heraus, obschon sie das ganze Wesen erfaßt, und bestimmt es zwar ganz, aber nach einem Momente für unser successives Erkennen. Der persönliche Seinsbezug ist erstens eine allseitigere Bezeichnung, als Freiheit; denn die Freiheit bezieht sich nur auf den Außenbezug. Aber da Gott das der Freiheit entsprechende Moment in sich selbst haben muß, so sprechen wir, von der Persönlichkeit oder Selbstheit Gottes, wodurch auch das nothwendige Innenverhältniß ausgedrückt ist. Aber die Persönlichkeit oder Urpersönlichkeit, wie Geistigkeit, Selbstheit und Selbstmächtigkeit Gottes sind zu umfassend, indem damit ein allgemeiner Begriff Gottes, der die Natur Gottes betrifft, gegeben

ist. Daher greifen wir von der Urpersönlichkeit nur das Moment der Selbstvermittlung, den Seinsrapport, heraus und betrachten ihn im Gegensatze zur Natur, sowie zu den einzelnen Thätigkeiten.

205. Dieser urselbstige Seinsbezug unterscheidet sich von den activen Attributen, von der Urmacht, der Urintelligenz und dem Urwillen dadurch, daß er allen drei Attributen gemeinsam ist.

In der Urmacht liegt das Verhältniß der eminenten Lebensmacht und Lebensbethätigung; aber die Urmacht ist erst Selbstmacht und Selbstheit, wenn sie sich vollkommen besitzt, also mit der Urintelligenz und dem Urwillen verbunden ist. Die Urselbstigkeit bezieht sich aber auf alle drei Attribute, weßhalb man nicht sagen kann, daß die Urmacht oder die Urintelligenz oder der Urwille für sich die Selbstheit ist, weil dort etwas Besonderes im Thun, hier aber der Modus des Thuns hervorgekehrt ist.

Aber man kann sagen, daß dem Urwillen die volle Urselbstheit oder Urpersönlichkeit zukomme, weil er auch frei heißt und weil er an sich vermittelnd ist. Allerdings hat der Wille als vermittelndes Vermögen die meiste Beziehung zur Persönlichkeit; aber weil der Urwille nur die Urmacht und die Urintelligenz vermittelt, so ist er beschränkter als die Urselbstheit, welche allen drei Vermögen in ihrer Durchdringung gleichmäßig zukommt.

Weil wir aber alle diese Grundpotenzen vermitteln müssen, so können wir nicht ohne Widerspruch die Selbstheit oder Freiheit Gottes nur als ein Nebenattribut des Urwillens behandeln, wie es ungegründet ist, daß dem Urwillen die Allmacht zugeeignet wird.

206. Der selbstmächtige Rapport unterscheidet sich aber auch von den Seinsattributen, von der Unermeßlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart, wie schon an sich klar ist. Denn wenn hier von einer Geistigkeit Gottes die Rede ist, so bezieht sie sich auf die natürliche Selbstdurchdringung im Gegensatze zur Materie, aber nicht auf die Selbstmächtigkeit.

Das meiste Aehnlichkeitsverhältniß besteht zwischen der Urselbstigkeit des Seinsbezuges und der Allgegenwart, welche der substanziale Seinsbezug ist; denn das Sein in etwas ist ein Bezug und zwar auch ein persönlicher Bezug, soferne von einer Allgegenwart secundum praesentiam die Rede ist. Aber diese persönliche Gegenwart hebt nur hervor, daß Gott als persönliches Wesen auch überall persönlich ist und wirkt, aber sie erklärt nicht das Wesen der Persönlichkeit als solcher.

Der persönliche Seinsbezug unterscheidet sich aber von dem substanzialen Seinsbezuge dadurch, daß er zu dem substanzialen Rapporte auch noch den persönlichen als solchen setzt, welcher dem Sein innewohnt. Bei dem Attribute der Allgegenwart ist es nicht die Haupt-

sache, daß Gott persönlich, sondern daß er wesenhaft gegenwärtig sei, während bei dem persönlichen Seinsbezuge das persönliche Moment die Hauptsache bildet.

208. Vergleicht man die zwei ersten Klassen der Attribute, so durchdringen und vermitteln sie sich gleichsam in der dritten Klasse; denn diese Vermittlung tritt nur für unser nachbildliches Erkennen ein, während Gott nur Ein Leben ist.

Wir unterscheiden Sein, Thun und Verhältniß, obschon das eine Moment ohne das andere nicht denkbar ist. So sagen wir nun, da wir eine Vielheit zusammenschließen, daß das Thun das Sein durchdringt oder daß sie unmittelbar sich durchdringen und zwar nicht, wie zwei Organe oder Glieder, sondern wie ein und dasselbe zweifach modificirte oder sich verhaltende Sein, wie das redende Wesen als Prinzip der Handlung und als handelnd sich unterscheidet.

Unter Person versteht man sowohl die geistige Substanz, als auch die eigenthümliche Form dieser Substanz, und in diesem Gegensatze fassen wir die Urselbstigkeit im Verhältnisse zur urselbstigen Natur. Es ist beides wahr, daß die Natur urselbstig, und daß das Urselbstige die Natur in Gott ist; aber weil die Natur Gottes selbst eine lebendige ist, so betrachten wir das Lebendigsein und dessen Art im Verhältnisse zur Natur oder die Natur in ihrer Selbstbeziehung.

Aber der eigenschaftliche oder nachbildliche Unterschied ist so gegründet, als die Unermeßlichkeit und Allgegenwart, oder als die Seins- und Thätigkeitsattribute unterschieden sind.

Wenn aber die Relationsattribute überhaupt die zwei vorhergehenden vermitteln und abschließen, so ist doch der urselbstige Seinsbezug das erste Attribut oder die Grundvermittlung, welche jeder anderen Vermittlung zu Grunde liegt. So setzt die Barmherzigkeit und Seligkeit dieses persönliche Seinsverhalten voraus.

208. Daraus kann man abnehmen, welcher Inhalt unter dem urpersönlichen Seinsbezuge abzuhandeln ist.

Erstens gehört dazu die geistige Natur Gottes nach ihrer inneren Selbstvermittlung oder nach der Grundbeziehung, die Natur Gottes als eine selbstmächtige betrachtet. Da nun die Urmacht, wie die Urintelligenz und der Urwille zur Natur Gottes gehören, aber relativ untereinander unterschieden sind, so sind diese relativen Unterschiede selbst die göttliche Natur und davon heben wir vorherrschend die Grundvermittlung hervor.

Sodann gehört dazu die Freiheit Gottes als liberum arbitrium betrachtet, oder derselbe Seinsbezug in seiner möglichen Außenbeziehung, weil die wirkliche Aeußerung als eine einzelne in das Bereich der Thätigkeitsbezüge gehört.

Endlich gehört dazu die Vermittlung und das Verhältniß des Innen- und Außenbezuges, weil sich daran nicht blos schwierige, sondern auch gewichtvolle Fragen knüpfen.

Mit dieser Inhaltsbestimmung ist auch die Eintheilung bereits klar ausgesprochen.

Was die positiven Beweise anlangt, so gehören hieher alle Stellen der Schrift [1]), welche Gott Geist nennen und ihm eine persönliche Thätigkeit nach Innen oder Außen beilegen.

a) Von dem Innenverhältnisse der Urselbstheit.

§. 44.

209. Weil Gott urlebendig und urpersönlich ist, so muß er sich selbst innerlich in höchster Weise vermitteln; denn das Leben ist keine abstracte und mechanische Einfachheit, sondern eine organische Einheit.

Was keine innere lebendige und organische Vermittlung hat, kann sich auch nicht lebendig äußern. Die äußerlich sich manifestirende Selbstheit ist auch im Inneren selbstig und lebendig vermittelt.

Nun ist die Grundeinheit die dreigliederige, weil nur drei Glieder sich zu Einem höchsten Verbande zusammenschließen können. Aus diesem Lebensgrunde geht die Thätigkeit aus, welche, weil sie eine vielheitliche ist, sich wiederum durchdringt und daher eine lebensvolle ist. Aber weil diese Nachbildung immer nothwendig ist, so hat sie auch eine untergeordnete Selbstheit bei den endlichen Wesen, die sich entwickeln, und daher kommt es, daß eine Bewegung von dem Naturgrunde ausströmt und daß eine andere von dem nachbildlichen Grunde zurückgeht, woher sich die Sollicitation der Persönlichkeit im Creaturgeiste von den inneren und unteren Kräften und zugleich die eigene Kraft, die er ihnen entgegensetzen kann, erklärt.

Bei dem endlichen Geiste hätten wir also einen lebendigen Grund und einen persönlichen Zusammenstoß, wie einen Wechselverband, weil er sich selbst nicht absolut innerlich ist und sich nicht absolut faßt. Aber bei dem unendlichen Geiste ist das, was bei dem endlichen noch nicht

---

[1]) Joan. 4, 24. Spiritus est Deus, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare, — I. Cor. 2, 10. Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum; spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. 11. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt, nemo novit, nisi spiritus Dei. 12. Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. — Ps. 93, 1. Deus ultionum libere egit. — Matth. 11, 25. Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te. — I. Cor. 12, 11. Haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens sigulis, prout vult.

vollkommen sich durchdringt, in höchster Vermittlung. Er ist also da, wo die Natur ist, auch die Persönlichkeit und die persönliche Vermittlung.

210. Um hier in keine willkürliche Theorie zu verfallen, wollen wir die positive Lehre, so weit sie entwickelt ist, anführen.

Auch die Offenbarung geht von Außen nach Innen oder enthüllt an dem Aeußeren das Innere der Gottheit. Es lehrt aber das alte Testament [1]), daß die Weisheit immer bei Gott war und daß der Höchste sie im heiligen Geiste zeugte. Wenn nun hier in der Manifestation, wo alle drei Personen zusammenwirken, Unterschiede hervortreten, so müssen sie um so mehr im Innern gegründet sein. Gott, Weisheit und Geist manifestiren sich und doch ist es derselbe Eine Gott; also ist Gott als dreipersönlicher zugleich Geist, wie Eine Person Geist ist.

Dieselbe dreifache Manifestation liegt in dem Satze [2]): Wer kann dein Sinnen wissen, wenn du nicht Weisheit gibst und deinen heiligen Geist von der Höhe herabsendest? Es wird hier Gott von der Weisheit und dem Geiste, obschon er sie ist, unterschieden.

Damit ist die Stelle I. Cor. 2, 10 identisch. Gott und sein Geist werden unterschieden; der Geist erforscht die Tiefen der Gottheit, also nicht sich, so daß die Tiefen die unterschiedene und im Wesen gleiche Natur Gottes sind. Es ist daher der Geist Gottes und Gott zwar identisch, aber doch ist der Geist irgendwie unterschieden. Er ist nicht allein die dritte Person, sondern Gott nach seiner persönlichen Thätigkeit.

Die Kirche [3]) aber kennt keinen objectiven Unterschied zwischen Gott, dem absoluten Wesen, und den drei Personen, indem sie beides absolut identisch setzt, so daß nicht die Substanz mit den drei Personen Gott ist, sondern so, daß die drei Personen an sich die göttliche Substanz sind. Es gibt unmittelbar keine allgemeine Substanz, sondern diese sind die drei Personen selbst, weßhalb die Personen weder im Wesen, noch das Wesen in den Personen ist.

Es sind daher die drei relativen Naturen die absolute Natur. Aber die drei relativen Naturen oder Personen sind selbst in sich unterschieden: 1. als relativer Naturbezug (Natur), 2. als relativer Personenbezug (Person), und 3. als relativer Wechselbezug. Denn die Kirche

[1]) Eccli. 1, 1, 9. Omnis sapientia a Domino Deo est et cum illo fuit semper. — 9. Ipse creavit illam in spiritu sancto.

[2]) Sap. 9, 17. Sensum autem tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam, et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?

[3]) Concil. Lat. IV. cap. 1. — Una quaedam summa res est, — quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus s.; tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem; et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas.

lehrt [1]), daß der Vater aus seiner Natur den Sohn zeugt; also kennt sie das zeugende Prinzip, die Person des Vaters, das, woraus gezeugt wird, die Natur des Vaters, welche nicht eine allgemeine ist, und drittens den Zeugungsact, den Wechselrapport zwischen der Natur und der Person.

Zweitens lehrt die Kirche [2]) ausdrücklich, daß die Logosnatur, nicht eine real allgemeine der Gottheit, welche es nicht gibt, sich incarnirte; aber der Logos ist auch Person. Also ist die ganze Person: 1. die Logosnatur, 2. die Logospersönlichkeit, und 3. die Logosthätigkeit.

Dasselbe gilt auch von dem heiligen Geiste [3]). Es ist daher klar, daß die drei Personen je eine entsprechende Natur und Persönlichkeit, sowie eine entsprechende Thätigkeit sind und haben. Da, wo ein Bezug ist, müssen auch die übrigen sein. Weil daher der Logos Mensch wurde, so ist im angenommenen Menschen die Logosnatur und Logosperson mit der entsprechenden Lebensthätigkeit.

211. Nachdem wir die Unterschiede, welche in Gott lebendig vermittelt und Gott selbst sind, nach der positiven Lehre kennen gelernt haben, haben wir die Art der Vermittlung dieser Unterschiede näher zu bestimmen.

Weil jede Person ein Bild von den anderen Personen ist, und weil jede Person einen Naturbezug, einen Personen- und Wechselbezug hat, so entspricht die Naturrelation der ersten, die Personen- und Formrelation der zweiten, wie die einheitliche Relation der dritten Person. Greift man nun das dritte Verhältniß von den drei Personen heraus,

---

1) L. c. Pater (enim) ab aeterno filium generando suam substantiam ei dedit; — ac dici non potest, quod partem substantiae suae illi dederit, et partem ipse sibi retinuerit. — Patet ergo, quod sine ulla diminutione filius nascendo *substantiam* patris accepit. —

Conc. Florent. decretum pro Jacobitis: — Solus Pater de *substantia sua* genuit Filium, solus Filius de solo Patre est genitus, solus Spiritus s. simul de Patre procedit et Filio. —

2) Conc. Later. I. can. 5. Si quis secundum S. Patres non confitetur proprie et secundum veritatem *unam naturam Dei Verbi incarnatam*, per hoc, quod incarnata dicitur nostra substantia perfecte in Christo Deo et indiminute, absque tantummodo peccato significata, comdemnatus sit.

Concil. Rhemens. professio fidei. — Credimus et confitemur ipsam divinitatem sive substantiam divinam, sive naturam divinam dicas, incarnatam esse, sed in Filio.

3) Con. Flor. in decreto unionis Graecorum: — Omnes profiteantur, quod Spiritus s. ex Patre et Filio aeternaliter est, et *essentiam suam suumque esse subsistens* habet ex Patre simul et Filio et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit. Sonach hat nach der Kirchenlehre jede Person eine eigene (relative) Natur, eine Lehre, welche die Modalisten für tritheistisch erklären, wodurch sie aber die Trinitätslehre und Christologie aufheben.

so erhält man die lebendige Vermittlung zwischen Natur und Person im Großen und Einzelnen.

Diese Vermittlung, welche zwar allen drei Personen, aber doch der dritten Person besonders zukommt, ist als urselbstige zu bezeichnen, um damit jede nur natürliche oder jede einseitig persönliche Vermittlung auszuschließen. Eine nur natürliche Vermittlung ist eine nothwendige und instinktartige, ohne Selbstbewußtsein und Selbstmächtigkeit; eine nur persönliche Vermittlung wäre eine zwar gewollte, aber nicht erschöpfende, weil das nur persönliche Thun ein nachbildliches und freies ist, wie in den Außenwerken.

Die göttliche Selbstmächtigkeit ist mehr als die blose Spontaneität, welche das instinctartige Streben und Thun ist, und ist über jede freithätige oder willkürliche Vermittlung erhaben; denn Gott besitzt sich vollkommen und ist seiner vollkommen Herr und mächtig, was bei keinem anderen Wesen der Fall ist. Daher kann er nie einen Act vollziehen, der nur natürlich wäre, weil die Erkenntniß und der Wille damit verknüpft ist; aber wie der Naturbezug nicht ohne den persönlichen besteht, so gibt es in Gott keinen blosen Act der Intelligenz und des Willens, sondern die persönlichen Acte sind zugleich von der Natur durchdrungen.

Nur in der absoluten Vermittlung von dem natürlichen und persönlichen Leben und Thun liegt die Urpersönlichkeit. Herrschte die Natur vor, so gäbe es einen noch undurchdrungenen, noch keimartigen Grund oder einen unvollkommenen Zustand, wie bei dem sich erst entwickelnden Geiste, und ginge die persönliche Thätigkeit nach Außen, nicht in die Natur zurück, so wäre sie eine solche, die der Natur nicht entspräche oder eine nur äußere und einseitige.

212. Gott ist in sich urselbstig und urmächtig, weil bei ihm das Natürliche und Persönliche absolut sich durchdringen und in höchster Weise vermittelt sind.

Daraus lassen sich folgende Eigenschaften dieser immanenten Selbstvermittlung ableiten.

Erstens ist diese Vermittlung absolut innerlich, weil die Natur nicht erst zur Person sich entwickelt oder weil die Person nicht nach Außen wirkt, sondern weil beides sich in höchster Weise durchdringt.

Zweitens folgt, daß wegen der absoluten Vermittlung, wie kein Oben und Unten, kein Links und Rechts, so auch kein Früher und Später möglich ist, weßhalb Alles ewig und simultan ist.

Endlich ergibt sich die absolute Gleichheit und Unwandelbarkeit, wie Nothwendigkeit dieser Vermittlung. Was immer gleich ist, ist auch unwandelbar und nothwendig, wenn auch diese Nothwendigkeit keine

gezwungene und instinktartige oder erworbene, sondern eine absolut harmonische und selbstige ist.

Thomas [1]) und die Scholastik lehren zwar, daß Gott sich nothwendig will und liebt; aber sie unterscheiden nicht die Nothwendigkeit des blosen Naturdranges, wie die der Selbstliebe oder der Glückseligkeit, und die der höchstpersönlichen und harmonischen Thätigkeit.

b) Von dem Außenverhältnisse der Urselbstheit (Freiheit).

§. 45.

213. Der Außenbezug der Selbstheit heißt Freiheit, welche als Aeußerung der absoluten Selbstheit auch eine absolute sein muß [2]).

Nach der Worterklärung heißt Freiheit das Lossein oder Abwesendsein, der Mangel von Etwas, sei es etwas Gutes oder Böses, etwas Aeußeres oder Inneres. Aber da es etwas Grundhaftes und Abgeleitetes im Freiheitsbesitze gibt, so heißt das, was der Grund von Anderem ist, zuerst und zunächst frei. Das Erste ist aber erstens das Harmonische und Gute und zweitens das Geistige und Persönliche, weßhalb man die Freiheit zunächst vom Willen prädicirt. Es findet sich daher die Freiheit an sich nicht in dem, was nur äußere Freiheit ist, wie die politische, bürgerliche oder kirchliche, sondern in dem innersten Prinzipe des Geistes, in der Persönlichkeit oder im Willen.

Gehen wir noch weiter und bestimmen wir die Elemente des Willens, des Subjectes der Freiheit, so ist er frei, wenn er keinen beschränkenden Mangel im Thun und in der Form des Thuns hat. Nun ist aber das disharmonische Thun und Verhalten eine Störung und ein Mangel; also ist das harmonische Thun und Verhalten das der Form nach freie. In der Weise redet die Schrift von der Freiheit der Kinder Gottes.

Es ist aber endlich klar, daß der Mangel an Entwicklung besser ist, als die Nothwendigkeit der Entwicklung, sowie, daß der höchste

---

[1]) S. phil. I. c. 80. Ex his sequitur, quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

Ostensum est enim, quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum, quod est impossibile, quum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est, quod velit suum esse et suam bonitatem.

Item, quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem. Necessario igitur vult se esse nec potest velle se non esse.

[2]) Vgl. in der dritten Gliederung §. 119—131.

und harmonischeste Selbstbesitz vollkommener ist, denn das Vermögen, sich selbst disharmonisch zu bestimmen und sich der Freiheitsform zu berauben. Daraus folgt, daß die Freiheit als Mangel von dem Unvollkommenen nur Gott zukommt, und daß sie mit der absoluten Selbstheit und Selbstvermittlung identisch ist.

Aber wir wählten dieses Wort nicht, weil darunter gewöhnlich die Wahlfreiheit (liberum arbitrium) oder die Willkür = Willenswahl verstanden wird; denn diese ist geringer als die absolute Freiheit und gilt nur für die Außenacte.

Die Wahlfreiheit ist eine relative Form des Freiseins, nämlich der Mangel an absoluter Bestimmung, so daß zwar eine relative Bestimmung vorhanden sein kann, die aber den Willen nicht zwingt, darnach zu handeln. Der Wille bleibt sonach noch frei, darnach zu handeln oder nicht; er ist der Herr seines Thuns und weil er wählt, oder sich neutral für einige Zeit verhält, so besteht die active Wahlfreiheit gerade in einem emanenten und successiven und neuen Acte, wie die potenziale Wahlfreiheit in dem Vermögen zu diesem Acte besteht. Die Potenz kann nicht immer thätig, sondern sie muß ruhend sein, um wählen zu können.

214. Daß Gott die Wahlfreiheit zukommen muß, folgt schon daraus, daß Gott die absolute Freiheit besitzt und darum schon die niedere, so weit sie mit der absoluten vereinbar ist, gleichfalls besitzen muß. Diese hat er aber nicht in der Weise, daß er sich selbst erst entwickeln müßte oder daß er sich für das Disharmonische entscheiden könnte. Er ist wahlfrei, weil er ein geringeres Gut, als er ist, wollen und setzen, oder nicht wollen und unterlassen kann.

Diese Wahlfreiheit leugnen Alle, welche die absolute Freiheit und Persönlichkeit in Abrede stellen oder verkümmern. Die Schrift lehrt die Wahlfreiheit sehr bestimmt [1]).

215. Vergleicht man die göttliche Wahlfreiheit mit der creatürlichen, so ergibt sich ein wesentlicher Unterschied daraus, daß Gott in

---

[1]) Monschein de Deo volente n. 373. Libertatem Deo negarunt: 1. non pauci antiquiores philosophi. — 2. Petrus Abaelardus, Wicleffus, Calvinus, Lutherus, Bucerus blasphemantes Deum non posse facere nisi id, quod facit. — 3. Denique nonnulli auctores catholici, qui cum Aureolo docuisse dicuntur, in Deo non dari volitionem efficacem faciendi, quae facit ad extra, sed solum simplicem quamdam complacentiam. Sicut igitur ignis, si applicatus stupae posset illam comburere vel non comburere, esset quidem liber ad comburendum vel non comburendum, non tamen ad volendum comburere vel non comburere, cum non haberet potentiam volitivam; sic Deum esse quidem indifferentem ad agendum vel non agendum ad extra, sed non esse liberum et indifferentem ad efficaciter volendum agere vel non agere. 375. Voluntas Dei est perfectissime libera ad efficaciter volenda et nolenda objecta externa. Probatur auctoritate Scripturae, quae frequentissime Deo tribuit

Folge der höchsten Freiheit und Vollkommenheit auch die Wahlfreiheit besitzt, während die Creatur aus Mangel und Unvollkommenheit wahlfrei ist.

Denn weil Gott das höchste Gut ist, kann er ein geringeres und nachbildliches Gut sich ideal oder real gegenwärtig setzen und er kann es wollen und nicht wollen, während die Creatur sogar zwischen dem höchsten und endlichen Gute wählen kann. Gott kann nur das Harmonische wählen, die Creatur aber auch das Disharmonische. Zum Wesen der Wahlfreiheit gehört nicht die Wahl zwischen Sein und Nichtsein, zwischen Gut und Nichtgut oder Böse, sondern nur das Vermögen, das geringere oder größere Gut zu wählen.

Gott allein kommt eine absolute Indifferenz in Bezug auf das zu Wählende zu; dagegen muß die Creatur zwischen Gott oder Nichtgott wählen oder sie kann nicht ohne alle Wahl bleiben. Die sogenannte contradictorische Wahlfreiheit kommt der Creatur nur in untergeordneten Dingen zu. Darin liegt gerade die absolute Wahlfreiheit Gottes, daß er absolut frei ist, zu wählen oder nicht, während die Creatur nicht frei ist zu wählen oder nicht zu wählen, sondern wählen muß. Die Ursache liegt darin, daß Gott als absolutes Wesen sich vollkommen genügt und daher keines andern Wesens bedarf, während die Creatur abhängig ist, also im Gebiete der Freiheit wählen muß.

Was die conträre und spezifische Form der Wahlfreiheit anlangt, so kann nur die Creatur in der Zeit zwischen dem Guten und Bösen, Gott kann nur in der Sphäre des Guten und Harmonischen wählen. Die Ursache liegt in der göttlichen Vollkommenheit und in der creatürlichen Unvollkommenheit.

Nimmt man auf die drei Personen hinsichtlich des Wahlvermögens Rücksicht, so eignet dem Vater zunächst die contradictorische Freiheit in Bezug auf die Substanzsetzung, die ihm eigenthümlich zukommt. Daher sind die anderen Personen zunächst nach der spezifischen Form des Freiheitsvermögens in der Ausbildung und in der Vermittlung frei.

216. Was das Object der göttlichen Wahlfreiheit anlangt, so ist es klar, daß alle realen Nachbilder frei gesetzt und gewollt sind; denn die endlichen Wesen müssen als endliche geworden sein, da sie sich selbst nicht genügen, und sie müssen von einem Wesen, das nicht mehr wird, welches also vollkommen frei nach Außen wirkt, geworden sein.

Schwieriger ist die Frage, ob die vorweltlichen Acte Gottes, welche sich auf die nachbildliche Welt beziehen, auch frei sind. Einige Scho-

electionem. I. Cor. 1, 27: Quae stulta sunt mundi, elegit. — Jac. 2, 5. Nonne elegit Deus pauperes in hoc mundo, divites in fide et haeredes regni. — Ad Rom. 9, 18: Cujus vult, miseretur, et quem vult, indurat. — Atqui electio solum convenit potentiae liberae, quae non necessitatur ad objectum amplectendum. —

lastiker lehrten, Gott wolle mit Nothwendigkeit, aber realisire das Gewollte nicht nothwendig, sondern frei; aber dadurch käme in das göttliche Wesen ein Widerspruch, wenn Gott zwar frei im Thun, aber unfrei im Wollen wäre. Denn gerade der Wille ist im Wollen und Beschließen frei und sodann im Ausführen, obschon das Ausführen bereits als eine Folge von dem Beschlusse des Willens erscheint.

Wenn nun das göttliche Vorwollen der Welt ein wahlfreier Act ist, so ist auch das gewollte Vorerkennen des Zurealisirenden frei, weil der Wille auf die Erkenntnißformen einwirkt. Aber nicht blos dieser gesteigerte Erkenntnißact, welcher von dem Willen einen Einfluß erfährt, sondern auch der einfache Erkenntnißact Gottes, der nicht Gott zum Objecte hat, ist ein frei gesetzter und hervorgerufener; denn in der Immanenz erkennt er sich absolut und nothwendig und es muß als eine Herablassung von seiner Seite erscheinen, wenn er sich nachbilden und in vielen idealen Bildern gebrochen erkennen will. Diese Nachbilder sind aber nicht Gott, sondern das Endliche.

Sonach ist Gott, weil er innerlich urpersönlich ist, in dem Erkennen und Wollen, wie in dem Realisiren dessen, was nicht er selbst ist, frei. Ist er nicht im Erkennen frei, so folgt, was Gotti [1]) lehrt, daß Gottes Wille auch nicht in Bezug auf das Wollen negativ frei oder neutral sein kann.

217. Alle wahlfreien Acte haben drei unabtrennbare Eigenschaften, indem sie erstens emanent sind — nach dem Raumverhältnisse, zweitens successiv — nach dem Zeitverhältnisse, und drittens modificirbar — nach der intensiven und extensiven Größe.

Alle wahlfreien Acte sind gesetzte Acte und daher zugleich emanente. Denn in Bezug auf das göttliche Wesen sind die Acte vollkommen immanent; aber die Außenacte müssen sich gleichsam auf einen Punkt beschränken und so erweitern, wenn sie frei gesetzt werden, und daher können sie nicht immanent sein. Aber in dieser Ausbreitung gibt es Grade, weßhalb die vorweltlichen Acte nicht so sehr emanent oder peripherisch sind, als die weltbezüglichen.

Die Scholastik leugnet die Eigenschaft der Emanenz in Betreff der

---

[1]) Gotti de vol. qu. 3 dub. V. n. 3. Probabilius videtur, voluntatem divinam non potuisse manere negative prorsus suspensam circa creaturas nec eas directe volendo aut nolendo nec libere volitionem aut nolitionem circa illas omittendo. Probatur ratione fundamentali sic. Non minus est perfecta at actualissima divina voluntas, quam sit divinus intellectus seu divina scientia; sed divina scientia actu debet se extendere ad omne scibile sive necessarium sive contingens; — ergo etiam divina voluntas debet actu sese exercere circa omne volibile, ita ut si actu circa aliquod non se exerceret, non esset actualissima et infinite perfecta, quia non esset in actu circa omnia.

vorweltlichen Acte, weil sie das Innen und Außen nach menschlichem Maaße bestimmt, wornach das mit den Händen Vollbrachte ein Außenwerk, das im Geiste Gedachte und Gewollte etwas Inneres ist. Aber bei Gott gibt es kein solches Außen; auch die Realwelt ist in Gott und Gott tritt nicht aus seinem Wesen, das unermeßlich ist, heraus, obwohl er sich innerhalb seines Wesens sich selbst innerlich in der Selbstvermittlung und äußerlich in der Vermittlung seiner Nachbilder verhält.

Was sodann das Zeitverhältniß der wahlfreien Acte anlangt, so müssen sie ebenso successive sein, als sie emanent sind; denn beides bedingt sich gegenseitig. Jeder Wahl geht nothwendig ein unentschiedener Zustand voraus, der durch die Wahl aufgehoben wird, weßhalb die Zeitförmigkeit von den Acten der Willkür untrennbar ist. Sodann besteht zwischen den emanenten Acten selbst keine Simultaneität; denn dem Weltbeschlusse geht die Erkenntniß voran und die Weltrealisirung selbst folgt auf den Beschluß zu schaffen. Sind die vorweltlichen Acte allein oder mit den weltbezüglichen gleichzeitig oder sogar mit den immanenten Acten Gottes gleich ewig, so muß man die Wahlfreiheit Gottes leugnen oder man behauptet einen Widerspruch.

Endlich sind die wahlfreien Acte nicht immer gleich, eben weil sie frei sind, indem sie eine mehr intensive oder extensive Stärke besitzen können. Ist der göttliche Wille bald absolut, bald relativ wirksam, so erklärt sich dieses nur durch die Freiheit, welche von der Weisheit geleitet wird.

Daher kann Gott auch das Object, wenn es auch von Natur aus dasselbe ist, durch seinen Einfluß noch mehr ausstatten und erhöhen, oder er kann in den Weltwesen Stufen feststellen und selbst die gleichen Wesen mehr erhöhen, wie es seine Weisheit erfordert. In Bezug auf den Modus ist zwar Gott nicht absolut frei, weil er nichts Gottunähnliches schaffen kann; aber er ist in der Steigerung an kein Gesetz gebunden.

Diese Eigenschaft hängt mit den anderen nothwendig zusammen; denn während die immanente Thätigkeit immer sich gleich ist, kann in dem neuen Wahlacte auch eine Modification eintreten, weil der wahlfreie Act nicht unendlich ist.

c) Von der Einheit des Innen- und Außenverhältnisses der Urselbstheit.

§. 46.

218. Um die schwierige Frage über die Einheit des Innen- und Außenbezuges der absoluten Persönlichkeit zu prüfen, müssen wir drei Punkte untersuchen; nämlich erstens, ob die Potenz zu dem Innen-

und Außenverhältnisse dieselbe sei, und ob sie sich in beiden Bezügen activ oder passiv oder neutral verhalte; zweitens, ob der freie Act, wie der nothwendige Gott innerlich oder äußerlich sei; und endlich drittens, wie sich beide Acte und Verhältnisse in Bezug auf die Einheit des Subjectes verhalten.

Die erste Frage betrifft die Potenzialität zu den beiden Rapporten. Die Potenz kann eine keimartige oder ausgebildete, eine nächste und entfernte, eine ruhende oder thätige sein.

Die Persönlichkeitspotenz Gottes kann aber keine nur keimartige oder unausgebildete und unvollkommene, sondern sie muß höchst vollkommen und keiner Entwicklung fähig und bedürftig sein. Da nun Vermögen oder Kraft das unvollkommene und vollkommene Vermögen heißt, so kann ohne Zweifel von einem Freiheitsvermögen Gottes gesprochen werden. Dieses selbst kann eine einzelne und nächste, oder eine entfernte Potenz sein. Die Persönlichkeit ist nun ein Organismus mehrer Vermögen, obschon sie zunächst im Willen gründet. Auch das entfernte Vermögen heißt so und darum kann die göttliche Persönlichkeit nicht mit Unrecht eine Potenz genannt werden.

Eine Potenz ist vorhanden, wenn sie nicht immer wirkt, wie das Vermögen zu sprechen bei dem Menschen, und darum ist Gott allmächtig, ehe er schafft. In derselben Weise nun ist Gott wahlfrei, ehe er einen freien Act setzt, und daher kann die Potenz thätig sein oder nicht.

Was nun die Potenz Gottes zu beiden Acten anlangt, so ist dessen Persönlichkeitspotenz nach Innen zwar immer, aber nach Außen nicht immer thätig. Gott kann ein nach Außen ruhendes Vermögen zukommen. Thomas [1]) lehrt das Gegentheil, nämlich erstens, daß der göttliche Wille keine Potenz sei, und zweitens, daß er immer wirke, mag

---

1) S. ph. I. qu. 82. Videntur sequi inconvenientia, si Deus ea, quae vult, non ex necessitate velit. Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus, quae est ad utrumlibet, est quodammodo in potentia. — Adhuc, si ens in potentia in quantum hujusmodi natum est moveri, quia quod potest esse, potest non esse, sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem. —

Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: Uno modo ex parte sui; alio modo ex parte ejus, ad quod dicitur. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat et ostenditur esse potentialitas in ipsa. — Ex parte autem ejus, ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutra dependet, sed tamen utrumque esse potest. — Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, sed ad utrumlibet se habet. Sic autem est in divina voluntate, respectu aliorum a se; nam finis ejus a nullo aliorum

er sich oder Anderes wollen. Diese nicht zu rechtfertigende Lehre folgt aus dem falschen Prinzipe, daß Gott actus purus, d. h. potenzlose Activität an sich sei.

Oder man kann zwischen Potenz und Act, die man in Gott zuläßt, nur einen dialektischen Unterschied sehen; aber in diesem Falle muß, weil die Macht immer wirksam ist, Alles, was möglich ist, realisirt werden, oder man läßt den Widerspruch zu, daß man ein immer wirksames Vermögen ohne einen entsprechenden Erfolg annimmt.

219. Gesetzt aber, man nimmt als positiv begründet an, wie es in der Scholastik der Fall ist, daß es einen nothwendigen und freien, also einen wesentlich unterschiedenen Act in Gott gibt, so entsteht die verschieden beantwortete Frage [1]), ob der freie Act Gott innerlich oder äußerlich, oder ob er ihm nur halb innerlich und halb äußerlich sei,

---

dependet, quum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut *primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu* (sed semper est volens actu, quidquid vult, non solum circa se, sed etiam circa causata); sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem. —

[1]) Monschein de Deo volente, n. 388. Mysterium hic ingredimur, in quo declarando nemo hactenus vel aliis vel sibimetipsi satisfecit, ut cum Suario, Vasquio, Junio, Viva, Gormaz, omnes demum ingenue fatentur. Difficultas oritur ex eo, quia combinari debent quaedam perfectiones divinae, quae videntur omnino inter se oppositae, uti immutabilitas, simplicitas, indefectibilitas et libertas Dei. Cum enim volitio libera Dei sit actus vitalis, juxta omnes debet esse aliquo modo intrinseca Deo; vel ergo est intrinseca Deo per unionem, sicut nobis insunt actus nostri vitales, et sic in Deo dabitur compositio; vel est intrinseca Deo per identitatem, et sic videtur Deus mutari, eo quod de facto sibi identificatum habent actum vitalem, qui potuisset a Deo abesse et penitus non dari. —

389. Quindecim circa hanc rem sententiae enumerantur apud Ribadeneiram, quibus postea alii adhuc plures addiderunt. Tres prae reliquis sunt celebres. *Prima*, quam cum multis Thomistis et Scotistis tenent Vasquez, Amicus, Maurus etc. vult, actus liberos et contingentes esse Deo *partim intrinsecos per identiatem*, in quantum important actum voluntatis et intellectus divini, *partim extrinsecos*, in quantum praeter actum intellectus et voluntatis important aliquod *complementum* Deo extrinsecum, quod tanquam pars constituat hanc denominationem: Deus libere volens, Deus contingenter sciens. E. g. volitio libera mundi juxta hanc sententiam in ratione tendentiae vitalis, qua Deus proprie est volens, intrinsece nihil superaddit distinctum essentiae divinae, aut simplici complacentiae de possibilitate mundi. Quam complacentiam dicunt Deo esse necessariam, in ratione tamen contingentiae et efficaciae actualis, item applicationis et determinationis ad volendam potius existentiam, quam non existentiam mundi, dicit aliquod complementum ab essentia divina et actu voluntatis necessario distinctum, quod juxta aliquos est ipsa existentia effectus, quem

und ob er ein Complement oder eine blose Hinlenkung auf ein Object (determinatio) sei. Diese Fragen müssen hervortreten, weil der freie Act auf der einen Seite etwas Neues und Hinzukommendes, also ein aristotelisches Accidenz ist, und weil jedes solche Accidenz auf der anderen Seite von Gott ferne zu halten ist.

Nach der ersten Ansicht sind die freien Acte theilweise innerlich, theilweise äußerlich und zwar durch ein äußeres und hinzutretendes Complement. Gegen diese mechanische Zusammensetzung ist einfach zu sagen, daß, wenn Gott durch ein äußeres Complement erschafft, wirkt und will, diese Acte nicht Gott zugeschrieben werden können.

Während diese Ansicht realistisch ist, so kann eine zweite Lehre, daß nämlich der freie Act an sich immanent ist, aber nur etwas Aeußeres bezeichne, nicht anders denn nominalistisch betitelt werden. Diese Lehre ist unnatürlich und idealistisch, indem der reale Act des Vorwollens der Welt und der Weltsetzung kein realer, sondern nur ein gedachter ist.

Eine dritte Ansicht geht dahin, daß die freien Acte Gott zwar immanent seien, aber durch eine gewisse freie und virtual unterschiedene Bezugsetzung oder Termination sich auf die äußeren Objecte beziehen.

Deus vult, juxta alios actio productiva effectus, aut nescio quis modus superadditus, vel omnino entia quaedam diminuta neque proprie creata neque proprie increata.

390. Altera sententia, pro qua rursus citantur celebres Thomistae et Scotistae, ex nostris vero Suarez, Valentia, Tanner etc. contendit, actus Dei contingentes esse adaequate Deo intrinsecos, eoquod ipsa essentia divina vel potius volitio Dei necessaria, in se prorsus immutata, ob eminentiam suae perfectionis, sibi possit tribuere denominationem libere volentis aut contingenter scientis, modo aliquid extrinsecum connotet et in obliquo involvat. Unde tam ista denominatio: Deus libere volens mundum, quam haec: Deus libere nolens mundum, unice et adaequate consisteret in actu voluntatis divinae quoad se prorsus invariato, ita tamen, ut prior denominatio in obliquo connotet existentiam mundi, posterior non existentiam mundi, non tanquam complementum et constitutivum denominationis, sed tanquam purum terminum extrinsecum.

398. Antonius Perez, Esparza, Gormaz, Viva, et de facto cum pluribus antiquis recentiores passim docent, actus liberos et contingentes esse Deo adaequate intrinsecos, attamen praeter essentiam et scientiam aut volitionem necessariam Dei involvere *quandam terminationem liberam aut contingentem*, quae quidem cum essentia divina et scientia aut volitione necessaria realiter sit identificata, virtualiter autem ab illis distincta et antecedenter separabilis, ita ut loco hujus terminationis, qua Deus nunc intrinsece completur in ratione e. g. volentis producere mundum, antecedenter et ab aeterno sibi potuisset identificare terminationem oppositam, per quam intrinsece completus fuisset in ratione nolentis mundum producere. Porro istae terminationes ut virtualiter distinctae ab essentia Dei dicunt quidem juxta aliquos in suo conceptu formali specialem aliquam perfectionem, juxta alios vero sunt praedicata neutra, quae essentiae divinae nihil entitatis aut perfectionis superaddunt. —

Diese Lehre ist entweder nur eine Zusammensetzung von der realistischen und nominalistischen und somit unhaltbar, oder an sich widersprechend. Zunächst kann der virtuale Unterschied selbst nur ein objectiver und wirklicher sein, weil der freie Act selbst wirklich ist; also muß auch die Bezugsetzung (terminatio) ein Complement sein, wodurch der Realismus entsteht. Oder es ist diese Lehre nominalistisch, wenn der Bezug nur als ein idealer gefaßt wird. Eine andere Ansicht ist unmöglich.

Es lehrt aber bereits Thomas [1]), daß Gott mit Einem und demselben Acte sich und Anderes will, während nur die Beziehung auf Gott eine nothwendige, auf Anderes aber eine freie ist. Aber diese doppelte Beziehung kann nur eine ideale oder reale sein; ist sie eine nur ideale, so muß sie doch soweit real sein, als sie gedacht wird. Aber der freie Act der Weltschöpfung ist nicht blos gedacht, sondern ein realer, weßhalb die nominalistische Ansicht vollkommen grundlos ist.

Es muß daher der freie Act ein realer und darum ein von dem nothwendigen unterschiedener sein. Ist er ein anderer, als der nothwendige, so ist er kein Complement zu diesem, sondern ein neuer Act, welcher so zu sagen eine Beschränkung und Vereinzelnung und eine Erweiterung nach Einem Punkte ist. Er ist sonach emanent, weil er über den Grund hinausgeht, und ein beschränkter und einzelner, ein erweiterter, weil er nach Außen nicht unendlich nach den Objecten sein kann. Der freie Act ist daher wohl gegen den nothwendigen emanent, aber nicht Gott absolut emanent, weil da, wo der Act, auch Gott ist. Sonach ist die Ansicht [2]), daß der freie Act nur theilweise immanent sei, nur halb wahr, während diese, daß er Gott so, wie der natürliche Act, ganz immanent sei, für völlig unrichtig erklärt werden muß.

219. Nun entsteht die dritte und letzte Frage, wie dieser freie Act sich zu Gott verhalte, ob Gott sich ändere u. s. w.

Dieser freie Act ist kein Aristotelisches Accidenz und kein Complement, so daß er an dem Wesen hängt, was überhaupt gar nicht denkbar ist, sondern er ist mit Gott identisch, weil Gott es ist, welcher nach Außen

---

1) S. ph. I. c. 82. Nec etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed *habitudo ejus* ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse.

2) Antoine de vol. Dei, art. II. — Libera Dei voluntas, ut libera, potuit non esse. Atqui quod potuit non esse, non est adaequate intrinsecum Deo: nam quidquid est adaequate intrinsecum Deo, est adaequate identificatum Deo, alioqui esset realis compositio in Deo, ac proinde, quod est adaequate intrinsecum Deo, est adaequate Deus, qui est aliquid absolute necessarium. Ergo libera Dei volitio non est aliquid adaequate intrinsecum Deo. Ergo est aliquid inadaequate saltem extrinsecum Deo.

wirkt. Dieselbe Persönlichkeit, welche immanent in dem einen Acte wirkt, wirkt in dem anderen nach Außen, indem sie, ohne das Innen zu verlassen, sich erweitert, so daß die Person trotz des Außenactes doch dieselbe bleibt und nicht zusammengesetzt wird.

Wie aber die absolute Person Eine und dieselbe trotz des neuen Actes bleibt, so verändert sie sich auch nicht; denn Gott ist und bleibt absolut in sich vollkommen, wenn auch ein neuer Act hinzukommt. Die Creatur entwickelt sich durch den Außenact, Gott aber nicht, und darum bleibt Gott absolut unveränderlich. Nach der Lehre, daß Gott nur Einen Act besitzt, muß entweder der Außenact ganz in Abrede gestellt werden, oder es muß eine Veränderung angenommen werden, wenn etwas Neues hinzutritt. Die Scholastik [1]) sagt daher (100), daß nicht Gott, sondern die Creatur, welche vom Nichtsein zum Sein übergeht, sich verändert; aber die Creatur, welche noch gar nicht besteht, kann sich doch nicht verändern.

Weil Gott absolut persönlich und darum in sich vollendet ist, so kann er sich durch keinen Außenact, wie durch die Incarnation [2]), innerlich und im Wesen verändern, gleichwie sich der Creaturgeist, außer die Entwicklung gesetzt, nicht mehr ändert, obschon er äußerlich neue Acte beginnen kann. Aber nach den scholastischen Prinzipien ist bereits der Uebergang zu einem neuen Acte eine Veränderung, weßhalb entweder Gottes freie Außenwirksamkeit oder seine Unwandelbarkeit negirt werden muß.

Es bleibt also Gottes Persönlichkeit Eine und dieselbe, wenn sie auch einen neuen Act beginnt, weil sie innerlich als dieselbe verharrt und nach Außen sich beschränkend durch Erweiterung tritt, welchen freien Act sie wieder aufheben kann. Sonach ist der Außenact kein Complement.

---

[1]) Tournely qu. 8. de immutabilitate. — Distinguenda in Deo duplex operatio, una immanens seu intra Deum ipsum (!), quae operatio ab ejus natura et substantia non distinguitur et est necessaria et Deo coaeterna. Nulla in Deo nova esse potest hujusmodi immanens operatio: unde fit, ut omnis cogitatio, omne consilium, omnis voluntas, omnis amor, omne gaudium et alia hujusmodi, semper et ab aeterno in Deo immota extiterint. Operatio vero Dei transiens et externa dicitur, quae ad creaturam tendit et terminatur, nec est aeterna, sed temporanea, nec necessaria, sed libera, quia quidquid est extra Deum, contingens, creatum est, potest esse vel non esse; Deus etenim creatura non indiget, qui solus sibi sufficit et solus aeternus est, solus immortalis et immutabilis.

Porro ex operatione Deo externa et transeunte nulla in Deo resultat *mutatio, sed in unam dumtaxat creaturam, quae a non esse transit ad esse.* Ratio est, quia ex tali operatione Deus nihil de novo aut acquirit aut perdit.

[2]) Leo M. im dogmatischen Schreiben an Flavian cap. 4: Nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo deitatis. *Sicut enim Deus non mutatur miseratione,* ita homo non consumitur dignitate.

220. Endlich ist noch die allseitige Einheit des urpersönlichen Rapportes näher zu erwägen.

Die Urpersönlichkeit ist nach Sein oder Natur, nach dem wirkenden Prinzipe oder nach der Person, sowie nach der Art des Wirkens oder dem Rapporte momentweise unterschieden. Davon gehört der Rapport in die dritte Klasse der Attribute. Somit hängt der Rapport mit den activen und substanzialen Attributen vermöge der Person zusammen.

Aber dieser Rapport ist im Innern absolut und ewig, im Aeußern relativ und zeitlich, weßhalb er mit allen Acten verbunden ist. Aber selbst die zeitförmigen Außenacte sind, obschon von derselben Persönlichkeit stammend, doch abermals mehr natürlich und mehr frei. So sind die Schöpfungswerke mehr natürlich, wie die der Erlösung und Heiligung mehr frei. Es gibt aber etwas Natürliches, welches gleichfalls ein Werk der Freiheit ist. So hätte Gott den Menschen natürlich mehr erhöhen können. Und es gibt etwas Uebernatürliches, welches abermal von einer höheren Freiheit stammt. Es ist nämlich die Erlösung an sich ein Werk der freien Gnade und etwas Uebernatürliches; aber dennoch ist das Werk Christi eine überfließende Erlösung, indem Christus mehr that, als zur Erlösung hinreichte. Ebenso herrscht in der Vergeltung Freiheit und Gott läßt die Barmherzigkeit und Gnade statt der Gerechtigkeit walten [1]).

Daraus ergibt sich, daß der urpersönliche Rapport sowohl im inneren als äußeren Thun die Grundform bildet, und daß die Wahlfreiheit in den Außenacten sich manifestirt, wie der urbildliche Rapport in den Innenacten.

II.

Von dem urpersönlichen Thätigkeitsbezuge.

§. 47.

221. Von den Bezugsattributen haben wir den Grundrapport, welcher in der Selbstmächtigkeit der Urpersönlichkeit liegt, entwickelt. Das Selbstmächtigsein folgt der göttlichen Person nach Innen und Außen.

Sofort haben wir die einzelnen Acte der Urperson nach der selbstmächtigen Relation und nach ihrer Durchdringung zu betrachten. Wir reden von dem Thätigkeitsbezuge, obschon es mehre Acte und auch Bezüge gibt, um die Einheit und Relation der Acte in Einer und derselben Person auszudrücken.

Dieser urpersönliche Thätigkeitsbezug bezeichnet daher als genus

---

1) Ps. 129, 7. Quia apud Dominum misericordia et copiosa apud eum redemtio. — Rom. 5, 26. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia.

mehre einzelne Acte der Urperson, soferne sie dieselbe und Eine Person und in ihr sind, indem der Bezug nicht blos die Person, sondern auch die mit der Person identische Bezugsetzung ausdrückt.

Zwischen dem Seinsbezuge einerseits und dem Thätigkeitsbezuge, wie zwischen diesem Bezuge und den einzelnen Acten andrerseits findet nur ein dialektischer Unterschied statt, weil die Seinsrelation nur das Allgemeine von dem Thätigkeitsbezuge, wie dieser von den einzelnen Acten ist.

222. Die nähere Entwicklung bezieht sich daher auf den Inhalt oder das Einzelne, wovon die Urmächtigkeit und Freiheit, wie die persönliche Selbstvermittlung ausgesagt wird.

Der Inhalt und das Einzelne sind aber die Acte, welche eine Beziehung haben zur Person, welche nach Natur und Persönlichkeit sich dialektisch abtheilt oder welche drei Bezüge hat; denn der Seinsbezug, welcher der Natur entspricht, und der Persönlichkeitsbezug durchdringen und vermitteln sich gegenseitig in dem Einheitsbezuge. Es gibt also eine Strömung von der Natur zur Person und eine zweite von der Person zur Natur rückwärts, sowie den aus diesem gegenseitigen Auswirken hervorgehenden Einheitsbezug und Einheitsact.

Diese dreiheitlichen Bezüge und Acte gelten, wie bereits (Nr. 210) positiv nachgewiesen wurde, von jeder Person, weil Natur und Person nicht Elemente, sondern dieselbe lebendige Eine, aber allseitig lebendig vermittelte Person sind; denn wenn der Vater aus seiner Natur zeugt, so liegt darin erstens der Vater als Prinzip oder Persönlichkeit, zweitens das Einwirken der Persönlichkeit auf die Natur, also der Wille oder der persönliche Act, und drittens der Act der Natur; denn die Natur ist nicht todt und erst durch die Einwirkung verlebendigt, sondern an sich mit der Person durch lebendige Einwirkung verbunden. Sie wirkt aber oder wird mitgetheilt, wenn sie angeregt wird; oder sie theilt sich mit durch Wechselwirkung, so daß die Mittheilung selbst gleichsam als der Mittelbezug und Mittelact erscheint, soferne die Mittheilung noch mit der Natur und Persönlichkeit verbunden gedacht wird. Denn so ferne diese Mittheilung nach dem Inhalte von der Person, die gezeugt wird, aufgenommen wird, erscheint sie als Inhalt.

Wie es aber in jeder Person dreiheitliche Acte gibt, so ergänzen sich die drei Personen selbst in der Weise, daß die Acte der ersten mehr natürlich, die der zweiten mehr persönlich und die der dritten mehr einheitlich sind.

223. Es haben daher die Acte der Urpersönlichkeit einen allseitigen Bezug; denn sie sind einerseits allen drei Personen zukommende und doch im Einzelnen eigenthümliche Acte.

Die Acte des Lebens, des Erkennens und Wollens kommen jeder

Person zu, und doch sind sie zugleich eigenthümliche Acte. Es entsprechen nämlich die Lebensacte der ersten Person insbesondere und dem Naturbezuge jeder Person; sodann die Formacte besonders der zweiten Person, wie dem Personenbezuge in jeder Person; und endlich entsprechen die Einheitsacte der dritten Person, wie dem Einheitsbezuge in jeder Person.

Es durchdringen sich aber die Acte, wie die einzelnen Personen und sonach gibt es dreiheitliche Innenacte und Innenbezüge, welche die Eine Urperson sind.

Diese Acte kann man als die Seins- und Form-, wie als die Einheitsacte bezeichnen. Weil aber die Urperson nicht blos immanent, sondern auch emanent wirkt, so müssen diese Acte nicht blos in der Außenbeziehung, wie es gewöhnlich geschieht, sondern auch in der Immanenz betrachtet werden; denn gewöhnlich werden viele Attribute, z. B. die Allmacht und Allgegenwart, nur nach der Außenbeziehung betrachtet, da ihnen doch auch in der Immanenz eine Eigenschaft entsprechen muß.

Um den Inhalt kurz anzudeuten, so entspricht dem Thätigkeitsbezuge des Seins im Innern die väterliche Thätigkeit, im Aeußern aber die Schöpfung, Erhaltung und väterliche Vorsehung. Weiter entspricht dem Thätigkeitsbezuge der Form im Innern die Eigenthümlichkeit des Sohnes, nach Außen die Acte der Gesetzgebung, der Regierung und Gerechtigkeit, wie der Wahrhaftigkeit und Rechtfertigung. Endlich harmonirt der Thätigkeitsbezug der Einheit mit der Eigenthümlichkeit der dritten Person und im Außenrapporte mit der Barmherzigkeit und Liebe u. s. w.

Nach Ursein, Urbild und Ureinheit lassen sich aber diese Attribute und Acte abscheiden, weil damit die Eminenz sowohl nach Innen als nach Außen, wie die Unterscheidung und Wechselseitigkeit klar ausgedrückt ist.

a) Von den Thätigkeitsattributen des Urseins.

§. 48.

224. Das Ursein ist gegen das endliche Sein bestimmt und daher eine allgemeine Definition von Gott selbst, welcher der Seiende (ὁ ὤν) oder der Lebendige, d. h. mit Vorzug seiend oder lebendig, von der Schrift genannt wird.

Ein zweiter, mehr realer Sinn liegt in dem Ursein oder Urseienden, wenn es nicht nach Außen gegen das endliche Sein, sondern nach Innen gegen die Urintelligenz und gegen den Urwillen bezogen wird; denn in diesem Falle kommt das Ursein oder Grundsein, wie Urleben

dem Vater eigenthümlich zu, weil von ihm der Sohn durch Zeugung und der heilige Geist durch Hauchung das Leben besitzen.

Endlich heißt das Ursein in einem mehr formalen Sinne der Naturbezug in jeder Person, so ferne wir nachgewiesen haben, daß der Vater und Sohn eine von ihrer Persönlichkeit unterscheidbare Natur haben; denn nicht die göttliche Natur des Vaters und heiligen Geistes, sondern nur die des Logos hat sich incarnirt. Folglich ist die incarnirte Natur Gottes die des Logos, welcher die Person oder der Personenrapport von dieser Natur ist.

Ursein hat daher einen mehr idealen, realen und formalen Sinn, und es wäre der größte Irrthum, wollte man unter dem Ursein das unbestimmte Sein oder das Universale begreifen, wie es in der Scholastik und in der neueren Philosophie der Fall ist, oder würde man das Ursein als Grundlage für die drei Personen oder die Urpersönlichkeit oder als den sich entfaltenden Grund im Sinne des Quaternismus ansehen, wie es ganz gewöhnlich geschieht.

225. Diesem Ursein muß aber auch ein immanentes Thun entsprechen. Dieses Thun ist, wenn das Ursein im ersten Sinne genommen wird, das allgemeine Thun, welches in sich die Acte der Urmacht, Urintelligenz und des Urwillens vereinigt.

Es durchdringen sich nämlich diese Acte und besitzen darum sich organisch ergänzende Bezüge, indem das Urleben dem Sein und der Natur, die Intelligenzthätigkeit dem Gegenbilde der Natur, wie die Willensthätigkeit dem Einheitsbezuge zwischen Natur und Persönlichkeit entspricht.

Wird aber zweitens Ursein im zweiten Sinne gebraucht, wornach es mit Vater zusammenfällt, so ist die Thätigkeit des Urseins die des Vaters, so ferne er Vater ist oder so ferne er zeugt und von seinem Leben mittheilt.

Endlich muß auch dem Ursein, so ferne es das Naturmoment in allen Personen bezeichnet, ein Thun adäquat sein und dieses kann nur das natürliche gegen das persönliche sein, so ferne beide Acte unterschieden sind und unterschieden werden können. Demgemäß ist der Vater nach seiner Natur urlebendig, der Sohn urformend und der heilige Geist urvermittelnd.

226. Aber Gott wirkt auch nach Außen und zwar nach dem Gesetze der freien Vermittlung, oder successive und nachbildlich und so, daß zwar alle drei Personen als Ein Prinzip, jedoch mit der vorherrschenden Eigenthümlichkeit Einer Person wirken.

Es wirken daher bereits im mittleren Bezuge alle drei Personen in der Art zusammen, daß der Vater die idealen Nachbilder plastisch, der Sohn dagegen mehr begrifflich darstellt, während der heilige Geist

sie mit Wohlgefallen erfaßt. Es tritt also hier die Seinsthätigkeit besonders in der plastischen oder künstlerischen Darstellung hervor; denn die erste Darstellung, welche dem Sein entspricht, ist die, daß die Objecte individual und unmittelbar geschaut werden, während jede spätere Darstellung die Objecte in vielen und gebrochenen Strahlen vermittelt.

In dem vollendeten Außenrapporte, welcher sich auf die realen Abbilder bezieht, spiegelt sich das ganze Ursein und das diesem entsprechende Thun; denn die blos lebenden, nicht geistigen Wesen repräsentiren die besondere Seinsthätigkeit, die geistigen die Formthätigkeit, wie die Menschen die Einheitsthätigkeit.

227. Aber bei allem Endlichen tritt die dem Vater entsprechende Thätigkeit besonders hervor. Gott ist Schöpfer, indem er das Endliche dem Sein nach neu setzt; er ist Herr, indem er darüber mit absoluter Macht herrscht, es ordnet und dem Endziele entgegenführt; er ist Vater [1]), indem er das Endliche erhält und für alles Lebendige ohne Unterschied sorgt.

Als Schöpfer und Erhalter wirkt Gott mehr nach der Lebensthätigkeit, welche sich auf jedes Wesen bezieht; als Herr und Regent tritt er den freien Geschöpfen gegenüber, welche ihn als den Schöpfer anerkennen sollen; als Vater aber erscheint er gegen die Geschöpfe, so ferne er sie als seine Kinder betrachtet oder sie in eine engere Gemeinschaft mit sich erhebt. Darum spiegeln sich in diesen Acten, welche dem Vater zukommen, doch zugleich die Acte der zwei anderen Personen [2]), indem die Herrschaft dem Sohne, das Vatersein dem heiligen Geiste entspricht, weil wir im heiligen Geiste rufen: Abba, Vater, und weil der Sohn als Gottmensch die Herrschaft vom Vater empfangen.

b) Von den Thätigkeitsattributen des Urbildes.

§. 49.

228. Eine zweite Klasse von Thätigkeitsattributen richtet sich nach dem Begriffe des Urbildes.

Urbild hat aber, wie Ursein, einen dreifachen Bezug und Sinn; denn erstens heißt die ganze Dreipersönlichkeit als Einheit gefaßt gegenüber den Abbildern Urbild. Zweitens heißt die zweite Person insbesondere Urbild, so ferne sie Gleichbild des Vaters ist, und drittens

---

[1]) Matth. 6, 32. Scit enim pater vester, quia his omnibus indigetis. — Act. 17, 25: — cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia.

[2]) Joan. 5, 27: — et potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est. — Gal. 4, 6: Quoniam autem estis filii, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra clamantem: Abba, Pater.

heißt die Persönlichkeitsrelation überhaupt, also das zweite Moment in jeder Person, Bild und bildend. Denn jede Person erkennt sich in der Vermittlung und Unmittelbarkeit von Subject und Object. Aber das Subject ist selbst als sehend ein Bild, nur nicht ein mittelbares, sondern nur ein unmittelbares, weil die Gesichtsstrahlen unmittelbar das Object treffen und zurückwerfen.

Weil nun der Sohn unmittelbar das Gegenbild von dem Vater ist, so ist er vorherrschend erkennend und bildend oder formthätig. Dem Urbilde im ersten Sinne entspricht das urbildliche Thun der Dreipersönlichkeit ohne Unterschied, weil dem Urbilde ein adäquates Thun zukommen muß.

229. Das Urbild stellt sich in idealen und realen Nachbildern dar und wirkt auf die realen ein.

Diese urbildliche Nachbildung kommt der zweiten Person insbesondere zu, und zwar als Wort in der lebendigen Offenbarung, als Wahrheit, welche im Gegensatze zum Erkennen und Nachbilden das Urwirkliche oder Urbildliche bezeichnet, in der realen Nachbildung, und als Weisheit in der einheitlichen Ordnung.

Insoferne Gott das Urwirkliche, die Wahrheit, verkündet, heißt er wahrhaftig und als Urnorm Gesetze vorschreibt, ist er gerecht als Gesetzgeber. Dieses ist das ideale Moment.

Indem aber Gott die Gerechtigkeit durchführt und zwar so, wie er es als der Wahrhaftige versprochen, ist er getreu und gerecht als gerechter Richter. Dieses ist das reale Moment.

Wenn aber Gott nach seinem Worte und nach dem Verhalten der Creatur vergilt, so ist er gerecht als dem Gerechten sich hingebender und die Urnorm im Ungerechten herstellender, gerechtmachender Richter. Dieses ist das einheitliche Moment, welches der Weisheit entspricht.

Die Wahrhaftigkeit und Treue drücken das ideale und reale Moment der Gerechtigkeit aus, aber ohne Rücksicht auf das Gesetz, welches in der Gerechtigkeit liegt. Wir wollen sofort diese drei Momente der Gerechtigkeit [1]) näher entwickeln.

230. Das erste Moment in dem Außenbezuge ist das ideale, weil das Urbild sich zuerst den Creaturgeistern manifestirt und ihnen die Weltordnung aufschließt, während das Ursein zuerst das reale Abbild setzt. Gott ist die Wahrheit und wahrhaftig und sodann der Gesetzgeber.

---

[1]) Die Gerechtigkeit unterscheiden wir von der Heiligkeit, weil die Gerechtigkeit sich nur auf den Willen, die Heiligkeit aber auf das ganze Sein erstreckt; denn man spricht wohl von dem gerechten und heiligen Willen, aber nur von einem heiligen, aber von keinem gerechten Leibe. — צֶדֶק = δικαιοσύνη; Rom. 1, 17: δικαιοσύνη θεοῦ. —

Die Wahrheit im Gegensatze zu jeder Abbildlichkeit, welche auf Anderes hinweist, ist Gott, also das Urbild gegen das Abbildliche. Manifestirt sich das Urbild, die Wahrheit, so ist ihre Manifestation absolut glaubwürdig oder der Urwahrheit gemäß. Gott ist wahrhaftig, weil er nicht täuschen und lügen kann. Gott heißt [1]) darum in der Schrift der Wahrhaftige, und Christus ist wahrhaftig, weil er den Weg Gottes in der Wahrheit, d. h. nach der Wahrheit, die Gott selbst ist, oder nach der Urwahrheit (gottgemäß), lehrt.

Was Gott offenbart, ist aber nicht blos wahr, sondern auch das Gesetz, wornach die freie Creatur leben soll. Gott ist daher Gesetzgeber und als solcher gerecht, weil die Gesetzgebung das erste Moment der Gerechtigkeit ist. In der Gesetzgebung manifestirt sich die Wahrheit und der Urwille, wodurch das Geoffenbarte ein Gegenstand der persönlichen Aneignung für die Creatur sein soll.

Es gibt nämlich eine dreifache Gerechtigkeit, welche nicht im blos äußeren Verhalten, sondern in dem inneren und lebendigen zwischen Gott und der Creatur besteht, oder welche nicht eine weltliche (juridische), sondern eine religiöse ist. Die erste Form ist die gesetzgebende, anordnende, primäre oder vorangehende (justitia legislativa, dispositiva et antecedens); die zweite ist die richterliche oder vergeltende und secundäre (justitia judiciaria, distributiva, compensatoria, consequens); die dritte ist die wechselseitige (justitia commutativa), die im Geben und Nehmen, in der wechselseitigen Verpflichtung besteht.

Die gesetzgebende Gerechtigkeit hängt mit Gott als dem Urbilde und der Urnorm, der Wahrheit, zusammen. Als Gott die Welt schuf, nahm er sich selbst zum Urbilde und Vorbilde und ordnete darnach das Weltganze, so daß es die Gesetzmäßigkeit versteinert in sich trägt. Das Urbild ist das ewige Gesetz, und das abbildliche ist das natürliche, welches jeder Creatur eingeschrieben ist.

Zwischen dem Urbilde und Abbilde herrscht an sich ein rechtes Verhältniß, weil das Oberste herrscht, das Untere dient, und zwar von Natur aus. Aber weil die freien Wesen frei dienen sollen, so muß ihnen das Gesetz bekannt werden, entweder durch die Vernunft oder durch die Offenbarung oder durch beides zugleich. Das Gesetz ist ein primitives und natürliches oder ein positives und secundäres; jenes liegt in der natürlichen Ordnung und kann durch die Vernunft erkannt werden, dieses geht von dem freien Willen aus und kann nur durch Offenbarung gewußt werden.

---

[1]) Jes. 3, 33: Deus verax est. — Rom. 3, 4: Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax. — Matth. 22, 16: Magister, scimus, quia verax es, et viam Dei in veritate doces.

231. Das zweite oder reale Moment ist die Treue und die vergeltende Gerechtigkeit.

Der göttlichen Wahrhaftigkeit entspricht die Treue, wornach Gott das hält, was er verheißt. Diese Eigenschaft verkündet die Schrift [1]) überall. Und ebenso entspricht der gesetzgebenden Gerechtigkeit die vollziehende, welche je nach dem freien Verhalten der Menschen eine belohnende oder eine bestrafende ist.

Gott als der Gesetzgeber ist auch der Richter über das Verhalten der freien Creatur, und diese Vergeltung ist eine innere, keine nur äußere. Zunächst ist das Verhältniß zwischen Gott und der Creatur so geordnet, daß mit dem harmonischen Verhalten unmittelbar ein innerer Friede und ein Gefühl der Ruhe und Freude, mit dem disharmonischen dagegen ein innerer Unfriede und ein Gefühl der Qual und Betrübniß verbunden ist. Das harmonische Verhalten besteht in der Einheit, das disharmonische aber in der Trennung von Gott.

Sonach gibt es eine von dem eigenen Verhalten unabtrennbare innere Vergeltung, weil die Einheit mit Gott selbst belohnt, die Trennung aber selbst bestraft. Indessen gibt es noch eine äußere Belohnung und Bestrafung, die eine positive ist. Aber der zeitliche äußere Lohn und die zeitliche äußere Strafe steht mit der immanenten Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit in keinem nothwendigen Verbande, weil der Tugendhafte äußerlich unglücklich, der Lasterhafte dagegen äußerlich glücklich sein kann. Indessen wird schon hier bisweilen der Gerechte auch mit zeitlichen Gütern belohnt und der Lasterhafte mit zeitlichen Uebeln gestraft, obwohl erst im Jenseits sich die vergeltende Gerechtigkeit vollkommen manifestirt. Die Schrift [2]) lehrt beide Arten von der vergeltenden Gerechtigkeit in klaren Aussprüchen.

Weil die Gerechtigkeit in der dem Gesetze angemessenen Vergeltung besteht, so ist die Strafe wesenhaft rächend, vindicativ, und nur acci-

---

[1]) I. Cor. 1, 9: Fidelis Deus, per quem vocati estis. — 1. Cor. 10, 13: Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id, quod potestis. — Hebr. 10, 24: Fidelis enim est, qui repromisit. — Deut. 32, 4: Dei perfecta sunt opera et omnes viae ejus judicia; Deus fidelis et absque ulla iniquitate, justus et rectus. — Apoc. 3, 7: Haec dicit sanctus et verus (ὁ ἅγιος, ἀληθινός = der Urheilige, der Urwahrhaftige). —

[2]) Job. 34, 10. Absit a Deo impietas et ab omnipotente iniquitas. 11. Opus enim hominis reddet ei, et juxta vias singulorum restituet eis. — Ps. 9, 9: Et ipse judicabit orbem terrae in aequitate, judicabit populos in justitia. — Prov. 24, 12: Ipse — reddet homini juxta opera sua. — Eccle. 3, 17: Justum et impium judicabit Deus et tempus omnis rei tunc erit. —

Matth. 16, 27: Filius hominis venturus est in gloria patris sui cum angelis suis et tunc reddet unicuique secundum opera ejus. — Rom. 2, 16: Reddet unicuique secundum opera ejus. — II. Cor. 5, 10: Omnes manifestari oportet ante

dental mit einem anderen Zwecke verbunden, daß sie nämlich vom Bösen abschreckt oder heilend wirkt (poena medicinalis, praeservativa). Ebenso ist die Belohnung eine innere und nur bisweilen gewährt Gott äußere Güter, um im Guten den Menschen zu erhalten oder darin zu bestärken; denn wie der Gerechte durch zeitliches Glück zur Liebe gegen Gott entflammt werden kann, so kann der Ungerechte durch zeitliches Unglück vom Bösen abgehalten werden.

232. Das einheitliche Moment liegt in der commutativen Gerechtigkeit, welche eine wechselseitige Verpflichtung ist; denn Gott als der Wahrhaftige und Gesetzgeber verpflichtet sich und er erfüllt als der Getreue sein Versprechen durch die vergeltende Gerechtigkeit. Gott verheißt und droht, die freie Creatur gehorcht oder widerstrebt, so daß Gott, nachdem er das Wechselverhältniß zugelassen, den Gehorsam belohnen, die Untreue bestrafen muß.

Der heilige Thomas [1]) anerkennt keine commutative Gerechtigkeit zwischen Gott und der freien Creatur. Suarez und Vasquez stritten heftig darüber. Die bejahende, von Suarez vertretene Ansicht ist die wahre und allgemeine; denn weil Gott eine feste Ordnung begründet, wornach der Gute belohnt und der Böse bestraft wird, weil er mit der freien Creatur einen Bund geschlossen, so besteht unter dieser Voraussetzung zwischen Gott und der freien Creatur eine wechselseitige, commutative Gerechtigkeit, und darum werden die mit der Gnade gewirkten Werke als Verdienste angesehen.

Diese Gerechtigkeit als eine religiöse ist eine wechselseitige; sie entsteht durch Liebe und bezweckt Liebe und ist Liebe, freie Gemeinschaft. Gott nämlich liebt das, was er geschaffen, sucht sich ihm mitzutheilen, also sich gleichgestaltig zu machen und mit sich zu verbinden. Die

---

tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum.

Lev. 26, 3: Si in praeceptis meis ambulaveritis; — 4. et terra gignet germen suum; — 6. dabo pacem in finibus vestris; — 14. quod si non audieritis me nec feceritis omnia mandata mea; — 16. ego quoque haec faciam vobis: visitabo vos velociter in egestate.

[1]) I. qu. 21. a. 1: Duplex est species justitiae. Una, quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta, quae consistit in emptione et venditione et aliis hujusmodi communicationibus vel commutationibus; et haec dicitur a philosopho commutativa vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus Rom. 2, 35: Quis prior dedit illi et retribuetur ei?

Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva justitia, secundum quod aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae vel cujuscumque multitudinis gubernatae demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante, ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam.

freie Creatur soll diese Liebe durch Liebe oder Selbsthingabe erwiedern, wodurch eine Gemeinschaft entsteht. Weil alle Gesetze diese Liebe bezwecken, so ist sie des Gesetzes Erfüllung [1]). Daher bezeichnet sich Christus als Weg, Wahrheit und Leben, soferne er die freie Creatur leitet und führt, erleuchtet und belehrt, belebt und beseligt. Christus erklärt es damit, daß er sagt, nur durch ihn komme man zum Vater, nur er verkünde den Vater, er werde, wenn sie ihn lieben und seine Gebote halten, den Tröster senden, die ganze Dreipersönlichkeit werde in ihnen wohnen.

Gerechtigkeit [2]) heißt daher das rechte Willensverhalten oder die Liebe, und darum heißt der Gerechte der Gottliebende, wie der Ungerechte der Gottlose. Der Act, wodurch der Zustand der Ungerechtigkeit aufgehoben und der entgegengesetzte begründet wird, heißt Rechtfertigung.

c) Von den Thätigkeitsattributen der Ureinheit.

§. 50.

233. Die dritte und letzte Klasse der Thätigkeitsattribute gründet sich auf die Ureinheit, welche, wie das Ursein und das Urbild, einen dreifachen Sinn je nach der Bezugsetzung hat.

Zunächst ist Ureinheit identisch mit der realen Einheit, welche die Ursubstanz selbst ist, oder mit dem göttlichen Wesen, soferne es als substanziale Einheit begriffen wird; denn diese Einheit ist die erste, weil sie ein Ding von dem anderen abgrenzt und weil das erste Ding die concrete Einheit, das Lebendige oder die Substanz, ist. Daher ist die Thätigkeit, welche der so gefaßten Ureinheit entspricht, auch von der ersten Thätigkeit des Urseins und Urbildes nicht unterschieden.

Sodann heißt die Ureinheit im Gegensatze zum Ursein und zum Urbilde die vermittelnde Einheit oder die lebendige Mitte, das persönliche Mittelglied zwischen dem Vater und dem Sohne. Darum ist die Thätigkeit, welche der so gefaßten Ureinheit adäquat ist, von der des heiligen Geistes nicht verschieden.

---

[1]) Matth. 22, 37. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et in tota anima tua et in tota mente tua. — Rom. 13, 16: Plenitudo ergo legis est dilectio. Joan. 16, 6. Ego sum via et veritas et vita. Nemo venit ad Patrem, nisi per me. 7. Si cognovissetis me, et Patrem meum utique cognovissetis. 23. Si quis diligit me, sermonem meum servabit et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.

[2]) Luc. 1, 6. Erant autem justi ambo ante Deum, incedentes in omnibus mandatis et justificationibus Domini sine querela. — Luc. 18, 14. Descendit hic justificatus in domum suam ab illo. —

Eine dritte Bedeutung hat Ureinheit noch, soferne sie das dritte Moment in jeder der drei Personen bezeichnet, und daher von dem dreipersönlichen Wesen das Moment der Vereinigung und Vermittlung oder der Selbstheit in dem Thun herausgreift. Dieses ist die dritte Thätigkeit und damit der Kreislauf geschlossen, soferne die Ureinheit nach Innen betrachtet wird.

234. Die Außenacte, welche der Ureinheit entsprechen, verhalten sich im Allgemeinen so, wie die Innenacte. Sie bezwecken eine Vermittlung und Verknüpfung und Gemeinschaft zwischen einer Vielheit.

Selbst in dem Mittelgebiete, in dem der idealen Abbilder, verhält sich der Willensentschluß, eine bestimmte Welt zu realisiren, als die Mitte zwischen den idealen und realen Abbildern oder zwischen der Thätigkeit des Sohnes und des Vaters. Auch die Selbstbestimmung und der relative Beweggrund, die dem Mittelgebiete angehören, hält die Mitte zwischen der natürlichen und reinpersönlichen Thätigkeit, weil sie über die erste erhaben und die freie Ursache von der zweiten ist.

In Bezug auf die realen Nachbilder erweist sich die ureinheitliche Thätigkeit als zusammenschließend zu einer Gesammtheit von Außen, im Innern als belebend und nach allen Seiten als erhebend und vollendend. Insbesondere ist es ihre Absicht, die freie Creatur zu einer lebendigen Gemeinschaft zusammenzufügen.

235. Im Einzelnen lassen sich drei Thätigkeitsbezüge nach Außen, nämlich die Güte, sodann die Geduld, Langmuth und Barmherzigkeit, und endlich die thätige Liebe und das Vollendungsstreben bemerklich machen.

Die erste Thätigkeit der Ureinheit ist die Güte [1]), welche man Freigebigkeit nennt, weil der Gütige ohne Verpflichtung Wohlthaten spendet. Die Güte fühlt Freude, zu geben ohne Rücksicht auf sich. Diese Güte kommt Gott zu nach dem Zeugnisse der Schrift.

Die zweite Form der Außenthätigkeit ist die Barmherzigkeit, Güte und Langmuth Gottes gegen jene freien Geschöpfe, welche von Gott abfallen und seiner Güte und Gnade widerstehen. Die erste Form bezieht sich auf die freigebige Zuwendung der natürlichen Güter ohne

---

1) S. Thomas s. ph. I. c. 93. Finis ultimus, propter quem vult Deus omnia, nullo modo dependet ab his, quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam; unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc, ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione exspectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis. — Hanc autem ejus liberalitatem scriptura ostendit dicens (ps. 103, 28): Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. Et (Jacob. 1, 5): Qui dat omnibus affluenter et non improperat.

Rücksicht auf die Empfänger, die zweite dagegen auf die sündhafte Creatur, gegen welche Gott Langmuth und Geduld zeigt, indem er sie erwartet und nicht straft, und gegen welche er Barmherzigkeit durch die Zuwendung seiner Liebe und Verzeihung übt. Diese besonderen Erweise der Milde Gottes erwähnt die Schrift an mehren Stellen[1]).

Obwohl die Gerechtigkeit eine allgemeine ist, so läßt sie doch der Erbarmung noch Raum; denn wer in der Sünde noch nicht verhärtet ist, kann sich Gott noch zuwenden und sein Heil wirken. Gott kann ihn zwar, ohne ungerecht zu sein, seinen Wegen und seinem Schicksale überlassen, weil er sich von ihm abgewendet; aber er kann ihn auch durch seine Gnade anziehen. Es verletzen sich die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht gegenseitig, weil Stufen in beiden stattfinden. Gott straft den Sünder innerlich, wodurch der Gerechtigkeit Genüge geschehen; aber er kann ihn auch äußerlich und ewig bestrafen, ohne strenge dazu verpflichtet zu sein. Daher greift hier die erbarmende Liebe Platz, welche der Gerechtigkeit nicht widerspricht, sondern nur die mögliche größere Strenge der Gerechtigkeit aufhält. Wann aber für den Einzelnen die strenge Grenze und Scheidewand zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit gezogen ist, wissen wir nicht. Nur so viel ist gewiß, daß Gott, welcher Niemanden zu Grunde gehen lassen will, auch seine Barmherzigkeit erschöpft, ehe das Vollmaß der Strafe eintritt.

Ohne Freiheit ist daher das Verhältniß von der Gerechtigkeit, Güte und Barmherzigkeit Gottes nicht begreiflich[2]). Die Gerechtigkeit Gottes ist gleichsam der allgemeine Grund; die Güte modificirt sie im

---

[1]) Ps. 32, 5. Diligit misericordiam et judicium; misericordia Domini plena est terra. — Ps. 144, 8. Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors, 9. suavis Dominus universis et miserationes ejus super omnia opera ejus. — Exod. 34, 6. Dominator Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis ac verax. —

Isa. 5, 4. Quid est, quod debui ultra facere vineae meae et non feci ei? an quod expectavi, ut faceret uvas et fecit labruscas? — Rom. 9, 22. Quod si Deus volens ostendere iram et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae, apta in interitum, 23. ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. — II. Petr. 3. 9. Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant; sed patienter agit propter nos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. —

[2]) S. Thomas I. qu. 21. a. 3. Misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria; et ex hoc sequitur, quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo, sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur, nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est.

Sed considerandum est, quod elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad

Allgemeinen, die Barmherzigkeit im Besonderen, nämlich gegen den Ungerechten. Gott kommt in seinem Außenbezuge in Wahrheit die Erbarmung, wie der Zorn zu, nicht blos als Act, sondern auch als Affect, weil im Gegentheile er auch nicht den Affect der Liebe haben könnte.

In der Zeitentwicklung begegnen sich also die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und Thomas[1]) lehrt, daß sie auch im Jenseits sich nicht ausschließen.

Zu der Einheitsthätigkeit, welche die Güter des Lebens reichlich spendet und dem Sünder Erbarmung erweist, tritt als dritte und letzte Form die Thätigkeit, wornach sich Gott selbst der freien Creatur mittheilt und sich mit ihr zur Einheit und Gemeinschaft verbindet. Denn das Einheitsstreben und die lebendige Innenvermittlung manifestirt sich auch nach Außen und gerade dieses ist der Endzweck und das Endziel, wo die ganze Gottesthätigkeit zur Ruhe kommt, indem Gott in der mit sich verbundenen Creatur seinen Sabbat feiert.

236. Endlich kommt noch der Abschluß in Betracht, welchen die ureinheitliche Thätigkeit in sich, wie nach Außen findet.

Gemäß der Ureinheit ist Gott in sich nur Ein Wesen, welches im Innern absolute Einigkeit und Innigkeit besitzt. Da er sich nun in vielen Abbildern dargestellt, so sucht er auch in diesen die Einheit nach Außen und Innen zu verwirklichen und er gelangt am Ziele an, wenn die abbildliche Welt vollkommen mit Gott geeinigt ist. So stellt sich die Ureinheit auch abbildlich dar, womit aber ihr Thun abgeschlossen ist.

Mit diesem Abschlusse gewinnen daher alle Thätigkeitsbezüge Gottes ihre Endschaft; denn im Innern vermitteln sich alle Acte in dem urein-

---

bonitatem divinam et ad justitiam et ad liberalitatem et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolute considerata pertinet ad bonitatem. Sed in quantum perfectiones rebus a Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam. In quantum vero non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum vero perfectiones datae rebus a Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

1) L. c. a. 4. Ad primum d., quod quaedam opera attribuuntur justitiae et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum; et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit, sicut de Magdalena legitur; Luc. 7, 47: Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. — Ad 3 d., quod in hoc etiam, quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur. —

heitlichen Leben und nach Außen finden die Seinsacte, wie die Freithätigkeiten, jene, welche das natürliche Sein, und jene, welche die Ausbildung dieses Seins zum Objecte haben, in der Bezugsetzung und Vereinigung der Seinsbezüge und der Formen zu einer lebensvollen Gemeinschaft ihr Endziel. Diese Außenacte, welche persönlich sind, nennt man auch ethische Acte [1]) und Attribute im Gegensatze zu den physischen oder natürlichen, wie die Schöpfung und Welterhaltung ist. Verhältnißmäßig sind indessen die Seinsbezüge mehr natürlich, die Formbezüge mehr ethisch oder persönlich, wie die Einheitsbezüge mehr affectiv und vermittelnd.

III.

Von dem urpersönlichen Einheitsbezuge.

§. 51.

237. Der urpersönliche Einheitsbezug ist der der Urperson adäquate Vollbezug, so daß er alle Momente der Person, die Natur und die Persönlichkeit, wie den Bezug in sich schließt. Wie die drei göttlichen Personen die drei relativen Wesen und zugleich das Eine absolute Wesen sind, so umfaßt der Einheitsbezug als der absolute alle relativen Bezüge der Urperson in sich, welche, wie bereits bewiesen wurde, drei sind.

Dieser Bezug ist daher als der Vollbezug oder als der absolute zu bezeichnen im Gegensatze zu dem substanzialen und activen Bezuge, welche der Urperson nicht absolut adäquat sind; denn der substanziale Bezug, die Allgegenwart, schließt nur die Substanz als Einheit ab, aber nicht als ganze Person, und der Thätigkeitsbezug, der Urwille, ist nur die Einheit und der Abschluß der Thätigkeiten, aber nicht jener, welcher allseitig ist.

Wenn aber der Einheitsbezug als der absolute und abschließende erklärt wird, so muß er Gott als der absoluten Person entsprechen, und darum heißt er der urpersönliche oder urselbstige Einheitsbezug.

238. Damit ist auch die Abgrenzung und Unterscheidung in Bezug auf die zwei vorhergehenden Bezüge, den Seins- und Thätigkeitsbezug, bereits angedeutet.

Denn wie der Bezug bereits etwas Sachliches, worin er ist, voraussetzt, so ist das, worin der Bezug ist, die Urperson oder die absolute Persönlichkeit, welche die Einheit von der Substanz und Thätigkeit ist. Hier fragt es sich zunächst um die Vermittlung, welche zwar die Urperson

[1]) Dazu rechnet Libermann fünf Attribute, art. III: Praecipuae (perfectiones morales) sunt sapientia, veracitas, bonitas et misericordia, justitia. —

selbst, aber doch nur ein Moment von ihr ist. Denn die substanzialen und activen Attribute bestimmen die Urperson zwar nach zwei Seiten, aber lassen ihre Einheit und Verbindung oder den Bezug unerklärt.

Sonach bestimmt der erste oder Seinsbezug die Urperson nach ihrem Wesen, oder er hebt das Moment, wodurch sich die Urperson vor jeder anderen auszeichnet, heraus. Dieses Moment ist die absolute Selbstmächtigkeit, die Urselbstigkeit oder die absolute Selbstvermittlung. Aber weil damit wohl das Wesen der Urselbstheit erklärt, aber nicht in der Entfaltung dargelegt ist, so ergibt sich als Ergänzung der Thätigkeitsbezug. Denn das Urmächtigsein bezieht sich zunächst auf die Form; aber man fragt, worin sich diese Urselbstigkeit darstelle. Hier lassen sich nur die Acte angeben, und daher sind diese das zweite Moment in dem Bezuge der Urselbstheit.

Aber weil die Urperson nicht blos urselbstig und urselbstthätig, sondern auch die Ursubstanz und die Einheit aller dieser Momente ist, so culminirt der urpersönliche Bezug in sich selbst; und daher ist der Bezug in absoluter Weise der Vollbezug, der Schlußbezug, den wir eben noch zu entwickeln haben.

239. Was den Inhalt dieses urpersönlichen Vollbezuges anlangt, so muß er sich nach dem vorher entwickelten Inhalte und nach den allgemeinen Prinzipien bestimmen lassen.

Nun haben wir nach dem Sein die absolute Substanz in drei Momenten, und nach dem Thun die Vermögen und Acte, und nach der Einheit oder dem Bezuge ihre Harmonie bestimmt.

Faßt man die Substanz abschließend oder als Einheit, so ist sie das Lebendige; denn das Sein als blose Abgeschlossenheit bestimmt die Substanz nur primitiv, nach der Grundthätigkeit und Grundform nur nach der Erscheinung; aber einheitlich erst, wenn das Thun als ein inneres und eigengründiges gefaßt wird. Dieses ist das Lebensmoment im Lebendigen.

Dieses Lebensmoment im Urleben ist das erste zu entwickelnde Element. Das Leben ist Wechselseitigkeit und Harmonie, oder Durchdringung im Unterschiede von dem Todten, welches keine Durchdringung hat. Der Creaturgeist ist so weit todt, als ein Gebilde nicht mit den anderen in Lebensverbindung ist oder nicht die volle Harmonie erreicht hat. Diese Lebensfülle oder Lebensvollkommenheit und Makellosigkeit heißt die Heiligkeit im Urleben. Sonach ist die Seins- oder Lebensfülle die Heiligkeit.

Werden zweitens die Thätigkeitsvermögen und Kräfte und Bezüge mit der Substanz zur vollen Harmonie zusammengeschlossen, so ergibt sich das Moment der selbstgefühlten und erlebten Harmonie oder die Beziehnng auf sich. Der Urwille ist wesenhaft Affect oder lebensvolle

Thätigkeit, Liebe, und diese Liebe ist nicht einfach äußerlich, sondern innerlich belebend oder beseligend und begeistend, weßhalb die Seligkeit das dem Thätigkeitsvollbezuge entsprechende Moment ist.

Endlich sind noch alle Bezüge und Einheitsmomente zu vermitteln und so ergibt sich das nach allen Beziehungen vollkommene Sein, das als das höchste Gut füglich bezeichnet wird, weil das Gute schon nach seinem Begriffe die reale und harmonische Beziehung in sich schließt.

Mit dieser Entwicklung ist der Inhalt und die Gliederung dieser Schlußbestimmung von Gott bereits gegeben. Wir haben Gott als die urpersönliche Seinsfülle, als urpersönliche Lebensbethätigungsfülle und als urpersönliche Einheitsfülle zu bestimmen oder als absolut heiliges, absolut seliges und absolut gutes Wesen näher zu begreifen. Das erste Moment ist objectiv, weil die Lebensfülle an sich und im Ganzen betrachtet wird; das zweite Moment ist subjectiv und das dritte einheitlich, weil die Seligkeit die Selbstbeziehung, der Genuß, und das Urgutsein das Einheitsmoment der Lebensfülle ist. Sonach ist auch die Heiligkeit der substanziale und Seinsbezug der urpersönlichen Lebensvollkommenheit, wie die Seligkeit der active und selbstige, wie das Urgutsein der allseitige Bezug von der göttlichen Lebensfülle. Wir sprechen von Gott als dem Urheiligen, Urseligen und Urguten.

a) Von Gott als dem Urheiligen.

§. 52.

240. Die Heiligkeit[1]) Gottes ist die Harmonie Gottes in seinem Sein und Thun, in seiner Natur und Person, und somit die absolute Lebensfülle und Lebensharmonie.

Die Heiligkeit ist negativ die Makellosigkeit, Unversehrtheit und Unverletztheit, wie positiv die Uebereinstimmung und der Einklang aller Elemente, Momente und Bezüge, wovon die Makellosigkeit prädicirt wird. Nun ist aber Gott in jeder Beziehung vollkommen und absolut; also ist jeder Mangel von ihm auszuschließen.

Gott ist aber als Urperson zuerst die Ursubstanz, sodann die Urselbstheit und endlich der entsprechende Rapport; also muß darin vollkommene Harmonie herrschen. Als jene Momente ist Gott das urpersönliche Leben, und wenn die Heiligkeit das Moment des Lebens oder

---

1) קָדוֹשׁ = separatus, *ἱερὸς, ἅγιος, ὅσιος, ἅγνος*, was nicht *κοινός, βέβηλος* ist. Act. 10, 15: — *ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισε, σὺ μὴ κοίνου.* — 10, 28: — mihi ostendit Deus, neminem communem aut immundum (*κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον*) dicere hominem. — I. Reg. 2, 2: Nemo est sanctus, ut est Dominus, - Apoc. 3, 7: Haec dicit sanctus (*ὁ ἅγιος*).

Lebensvollen im Lebendigen heraushebt, so ist die Heiligkeit die Lebensfülle in der urlebendigen Person.

Aber Gott äußert sich auch dieser inneren Harmonie gemäß und darum ist sein Thun ein heiliges und heiligendes, ein lebensvolles und lebenspendendes. Gott ist nach seiner Natur und Person, wie in seiner Selbstvermittlung und Aeußerung vollkommen und darum ist er heilig (sanus, integer, sanctus).

Damit sind der Begriff, die Elemente und Bezüge der Urheiligkeit angegeben.

241. Diese Entwicklung wird um so klarer, wenn wir sie mit den gewöhnlichen und einseitigen Bestimmungen von der Heiligkeit zusammenhalten.

Nach den Scholastikern[1]) fällt die Heiligkeit mit der moralischen Güte zusammen, also mit der Gerechtigkeit oder Sündelosigkeit, und nach vielen neueren Theologen ist die Heiligkeit die innere moralische Güte, die Gerechtigkeit aber die Erscheinung davon. So sagt Staudenmaier[2]): „Nach dem negativen Begriff ist die göttliche Heiligkeit die absolute sittliche Reinheit, die äußerste Entfernung von Allem, was Sünde und Unrecht ist, und daher auch der absolute Widerspruch gegen das Böse. — Die göttliche Gerechtigkeit ist die nach Außen erscheinende

---

[1]) Libermann, l. c. §. 2. I. Sanctitas in genere consistit in immunitate ab omni malo morali seu peccato, estque constans amor recti et voluntas omnes actiones suas ad normam legis componendi. Cum autem Deus ipse sibi lex sit, neque normam agendi extra se ipsum habeat, sanctitas divina bene dicitur, immutabilis voluntas perfectionibus suis conformiter agendi. —

Gotti tract. II. de Deo, dub. II. n. VIII. Deus est summe bonus bonitate morali, *seu summe sanctus*. — Probatur. Ut enim docet S. Thomas 2. 2. qu. 81. a. 8., nomen sanctitatis duo videtur importare. Primo munditiam, unde sanctum graece dicitur agios, hoc est, sine terra. Secundo firmitatem, unde apud antiquos sancta dicebantur, quae legibus erant munita, ut violari non deberent. Unde dicitur aliquid esse sancitum, quasi lege firmatum. Potest etiam secundum latinos hoc nomen sanctus ad munditiam pertinere, ut intelligatur sanctus, quasi sanguine tinctus, eo quod antiquitus illi, qui purificari volebant, sanguine hostiae tingebantur, ut Isid. lib. 1. Etymolog. ad litt. Ita D. Thomas. His omnibus titulis summe Deo convenit sanctitas. Nam primo est sine terra, quia spiritus mundissimus; secundo est ipsa lex aeterna, quam violare vel immutare nefas est, sua regula indefectibiliter operans. —

Monschein tract. I. de Deo uno, n. 116. *Bonitas moralis*, quae generatim nihil aliud est, quam perfectio morum in actu vel habitu, et in scripturis etiam *justitia* vocari solet, in creatis quidem consistit in conformitate actionum cum lege Dei. Quia autem Deus nec superiorem nec legem habet, ejus *sanctitas* potius ex conformitate cum rectissima ratione et ipsa essentia divina desumi debet, estque longe altioris ordinis. —

[2]) Christliche Dogmatik, II. B. S. 397 u. 401.

und wirkende göttliche Heiligkeit. Die Gerechtigkeit kann daher bestimmt werden als die in Anwendung gekommene göttliche Heiligkeit; beide verhalten sich zu einander wie Gesinnung und That: Heiligkeit ist die Gesinnung, Gerechtigkeit die That. Sonach ist die Gerechtigkeit nur die weitere bestimmte Heiligkeit, die Heiligkeit in ihrer zeitlichen Offenbarung."

Diese Lehre ist einseitig, weil die Heiligkeit nicht blos auf den Willen und die Gesinnung, auch nicht auf das ganze Gebiet der inneren und äußeren Acte beschränkt ist, sondern wesentlich auch auf die Natur sich bezieht und die Lebensfülle und Seinsintegrität bedeutet.

Handelt es sich aber selbst hier um die nähere Erklärung, womit der Wille, um gut zu sein, übereinstimmen soll, so sagen die Theologen, daß er entweder mit den göttlichen Vollkommenheiten oder mit dem Wesen übereinstimmt, während die Idealisten von einer Selbstentwicklung des abstracten Gesetzes sprechen. Aber der Wille richtet sich nicht erst nach etwas Anderem, sondern er stimmt als ein Element mit dem ganzen Leben Gottes zur Einheit zusammen und er kann daher nur selbst und unmittelbar Norm und Richtschnur sein, sie aber nicht empfangen.

Nicht ein Gesetz, sondern das Wirkliche und Urwirkliche oder das Urlebendige muß das Erste sein, worin das Harmonische das lebendige Gesetz und die Freiheit zugleich ist. Erst davon wird das Gesetz für das Thun und den Willen abgeleitet. Sonach führt die Urheiligkeit selbst zum Urleben zurück; aber sie ist mehr als nur der harmonische Wille.

242. Der Umfang und Inhalt der Heiligkeit ergibt sich aus dem Gebrauche, den heilig sowohl in der Schrift, als in dem kirchlichen Sprachgebrauche hat.

Erstens gebraucht die Schrift [1]) Heiligkeit und Gerechtigkeit, heilig und gerecht nebeneinander von dem Menschen, also müssen beide schon dem Begriffe nach unterschieden sein und sie können nicht blos dadurch sich unterscheiden, daß die Heiligkeit auf den Willen und die Gesinnung, die Gerechtigkeit auf die äußere That sich bezieht.

Zweitens [2]) wird die Gerechtigkeit nie von anderen Objecten außer von dem Willen gebraucht; aber heilig heißt der Mensch nach seinem Geiste und Leibe, heilig heißt die Erde, wo Gott erscheint, heilig heißt der Tempel u. s. w.

---

1) Luc. 1, 75: serviamus illi — in sanctitate et justitia coram ipso. — Eph. 4, 24: et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in justitia et sanctitate veritatis. — I. Thess. 2, 10: Vos testes estis et Deus, quam sancte et juste et sine querela, vobis, qui credidistis, fuimus. —

2) Exod. 3, 5: locus — et terra sancta est. — 12, 16. dies prima erit sancta. — I. Cor. 3, 17: templum enim Dei sanctum est; — 7, 34: ut sit sancta corpore et spiritu. —

Drittens [1]) unterscheiden sich ebenso die Heiligung und Rechtfertigung, daß die Heiligung von dem ganzen Menschen, wie von leblosen Gegenständen gebraucht wird, während die Rechtfertigung und Gerechtigkeit nicht über das Willensgebiet hinausreicht.

Der kirchliche und gewöhnliche Sprachgebrauch ist kein anderer; denn etwas heiligen heißt, es Gott weihen und die kirchliche Benediction und Consecration hat nur den Sinn, den göttlichen Segen auf etwas übertragen und dadurch Gott weihen, wodurch es aufhört, ein profaner, weltlicher Gegenstand zu sein.

Heiligen heißt daher auch die Beflecktheit eines Objectes aufheben, indem es mit Gott in Verbindung gesetzt wird, wie es der Apostel [2]) selbst erklärt; es heißt aber nicht, die natürliche Unvollkommenheit aufheben, und nur die natürliche Vollkommenheit herstellen, sondern durch die Verbindung und Erfüllung mit einem höheren Elemente über das Natürliche erheben. Daher stimmt heiligen mit heilen, sanctificare mit sanare, salvum facere überein, und Christus heißt Heiland, Weltheiland, in demselben Sinne, als Welterlöser, obschon Heiland nur heilend bedeutet.

Insbesondere stimmt auch der gewöhnliche Gebrauch von heilig im Leben zusammen. Heilig heißt von der Majestät, von dem Gesetze gebraucht, unverletzlich, was nicht verletzt, was heilig gehalten werden soll. Unverletzbar ist aber nur Gott als der Urlebendige und darum kommt allem, was Gottes Stelle vertritt, eine objective und soweit eine persönliche Heiligkeit zu, als die Person sich Gott weiht. Die Kirche und die Christen heißen wegen der Taufe und der Verbindung mit Christus heilig (ἅγιοι), womit die subjective Heiligkeit verbunden sein kann oder nicht.

Daraus ist klar, daß die Theologen die Heiligkeit, welche sie im Wesen mit der Gerechtigkeit confundiren, viel zu enge fassen, indem sie die Reinheit, Lauterkeit und Lebensfülle Gottes bezeichnet.

243. An die Heiligkeit als die Lebensfülle Gottes reihen sich viele untergeordnete Eigenschaften an, welche nur Modificationen davon enthalten.

Das erste Attribut ist die Urschönheit Gottes, welche von der

---

[1]) Gen. 2, 3: Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum. — Exod. 13, 2: Sanctifica mihi omne primogenitum. — I. Cor. 1, 30: Christus factus est nobis sapientia a Deo et justitia et sanctificatio et redemtio. —

[2]) Eph. 5, 25: sicut et Christus dilexit ecclesiam et se ipsum tradidit pro ea, 26. ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae; 27. ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam, non habentem maculam aut rugam aut aliquid hujusmodi, sed ut sit sancta et immaculata.

Schrift [1]) bezeugt wird; denn wenn die Schönheit in der vollkommenen Harmonie oder ausgebildeten Form besteht, so muß Gott als der Urheilige auch der Urschöne sein, woraus man sieht, wie verkehrt die Annahme abstracter Urbilder oder Ideen ist, und wie diese Ideen, soferne man sie nur im idealen Sinne faßt, in der Wirklichkeit vermittelt sind. Nur in dem Endlichen kann eine Differenz zwischen dem Schönen, Guten und Heiligen eintreten, aber nicht in Gott, welcher als der Heilige und Gute auch schön ist, während im Endlichen nicht alles Schöne auch gut und heilig ist.

Das zweite Nebenattribut ist die göttliche Herrlichkeit und der Lichtglanz, welchen Gott verbreitet; denn als der Urlebendige erscheint Gott und zwar nur in seiner Herrlichkeit und Pracht, d. h. so, daß von ihm eine unendliche Herrlichkeit (*δόξα*) ausgeht. Dieses kann nur das Licht der Glorie (lumen gloriae) sein, weil Gott selbst in einem unnahbaren Lichte, das er selbst ist, wohnt, und weil in ihm keine Finsterniß ist.

Das dritte Attribut ist die göttliche Erhabenheit, Majestät oder Größe, wovon wir bereits (79, 80) handelten; denn wenn zur Herrlichkeit die Erhabenheit und Unendlichkeit hinzutritt, so entsteht die unnahbare Würde und Herrlichkeit, was man eben Majestät nennt, obschon der Lichtglanz (*δόξα* und Schechina) der Sache nach dasselbe ist. Unter der *δόξα* ist nicht eine blose Ehre in der Intelligenz und im Andenken, sondern der bei der Theophanie sich kundgebende Lichtglanz, die sichtbare Pracht, oder die Majestät, zu verstehen.

Alle diese drei Eigenschaften sind nur Momente von der göttlichen Lebensfülle, welche in ihrer Manifestation als unendlich schön für das Auge, als leuchtend und strahlend, wie als überwältigend für jede Creatur sich darstellt.

244. Indem wir nun die Bezüge und Verhältnisse der Urheiligkeit darzustellen suchen, muß zuerst das immanente Verhältniß näher entwickelt werden.

Gott ist der Urheilige oder der Heilige mit Auszeichnung, wie Gott und Christus in der Schrift [2]) genannt werden, weßhalb er der

---

[1]) Sap. 13, 3: Quorum si specie delectati deos putaverunt, sciant, quanto his dominator eorum *speciosior est; speciei enim generator* haec omnia constituit. — Darum leiten Viele das griechische *θεὸς*, wovon deus, von dem strahlenden Lichte her, indem *Ζεῦς* = Jupiter diespiter (*διὸς πατήρ*) und dies Tag, Sonnenlicht, und *θεάομαι*, sehen, zusammenhängen; daher auch: sub dio seu divo, unter freiem Himmel.

[2]) Marc. 1, 24. Scio, qui sis, Sanctus Dei (*ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*). — Apoc. 3, 7. Haec dicit sanctus (*ὁ ἅγιος*) et verus. — I. Reg. 2, 2. Non est sanctus, ut est Dominus.

Urheber jeder Heiligkeit ist. Aber heilig oder unbefleckt und rein ist Gott, soferne seine Natur und seine persönliche Thätigkeit vollkommen harmoniren, oder soferne sein ganzes urlebendiges Sein die vollkommene Einheit und Durchdringung oder Wechselseitigkeit besitzt.

Ist Alles durchdrungen, so ist Alles Licht und nichts finster und daher muß Gott an sich das lauterste Licht sein; denn in den niederen Regionen, wo das Lichte und Finstere außereinander sind, kann es keine vollkommene Durchdringung und daher auch kein vollkommenes Leben geben. Gott ist daher das lauterste Licht und da er in sich allein wohnt, so wohnt er in einem Lichte, welches für die Creatur unzugänglich ist.

Es begreift sich nun, daß Gott das vollkommenste Leben zukommt, weil es keine Disharmonie gibt und weil die Einheit nicht blos allseitig, sondern die größte ist, weßhalb Gott nur Ein Lebendiges sein kann. Weil aber der Wille ein Lebensmoment im Leben Gottes ist, so kann er nur höchst lauter und vollkommen sein.

Fragt man aber, warum zwar alle drei Personen heilig, aber doch nur die dritte Person in besonderer Weise heilig genannt wird, so ergibt sich die Beantwortung von selbst, wenn man das Eigenthümliche des immanenten Geistes mit der Heiligkeit zusammenhält. Denn die Heiligkeit ist die Lebenseinheit und Lebensvermittlung, so daß keine Lücke und keine Trennung besteht, und gerade dasselbe ist der immanente Geist, oder die Lebensmitte, welche die Gegenpole (Vater und Sohn) vereinigt. Somit ist die dritte Person in derselben Weise heilig, als sie Geist ist. Im Gegensatze zu dem unreinen oder bösen Geiste kann wohl auch der heilige Geist, wie die ganze Dreipersönlichkeit gefaßt werden, aber nur, weil dem heiligen Geiste auch immanent das Besondere der Heiligkeit zukommt.

245. Die Heiligkeit als die Harmonie und Fülle des Lebendigen manifestirt sich auch nach Außen und im Aeußeren.

Wie es von der Weisheit heißt [1]), daß sie Gott über alle seine Werke ausgegossen, ebenso muß von der Harmonie und Schönheit gesagt werden, daß Gott sie seinen Werken eingebildet. Die Schrift [2]) nennt Gott den Urschönen und den Schöpfer des Weltschönen, und erklärt, daß Gott das Schöpfungswerk sehr gut gefunden habe; aber das Gutsein fällt da, wo es noch nichts Böses gibt, mit dem Schönen zusammen.

Dieses natürliche Heil und Heiligsein, diese natürliche Gesundheit

---

[1]) Eccli. 1, 10. Et effudit illam (sapientiam) super omnia opera sua et super omnem carnem secundum datum suum. —

[2]) Sap. 13, 3; Gen. 1, 31.

(sanus = sanctus) bewahrte die Creatur so lange, als sie mit Gott, dem Urheiligen und Urschönen, in lebensvoller Verbindung beharrte. Als sie aber abfiel, zerfiel sie zugleich in sich und wurde krank, disharmonisch, unschön und böse.

Dieses natürliche Heilig- und Gesundsein bezieht sich auf die ganze Substanz und entspricht dem urheiligen Gott, aber vorherrschend der dritten Person. Denn betrachten wir, daß Gott in der Creatur nach der Schöpfung ruhte und darin ruhen will, so gewahren wir die höhere Heiligung und Durchdringung mit seinem Leben und diese Einwohnung eignet insbesondere dem heiligen Geiste.

Die übernatürliche Heiligkeit entsteht daher durch die freie Herablassung und Einwohnung Gottes, wodurch die ganze Creatur und Natur erhoben und verklärt wird. Das Erheben entspricht dem Herabkommen; denn Gott läßt sich mit seinem Lebenslichte herab und macht die Creatur licht und leicht. Die Verklärung und Klarheit entspricht der von Gott kommenden Herrlichkeit. Das Urbild von den Verklärten ist der Gottmensch, auf den sich noch auf Erden die göttliche Herrlichkeit auf Tabor bei der Verklärung herabließ. Diesem Urbilde werden wir als Kinder Gottes ähnlich, weil er als das Leben und Licht der Menschen durch die Menschwerdung oder Erfüllung der Menschennatur mit der göttlichen uns die Möglichkeit dazu verliehen. Dazu führt ein gottgemäßes Leben, wozu uns Gott ermahnt, in den Worten [1]): Seid heilig, wie auch ich heilig bin, worunter nur die Nachahmung oder abbildliche Darstellung des Urbildes zu verstehen ist. Aber in diesen Worten liegt zugleich, daß Alle, welche nach Heiligkeit streben, auch geistig und leiblich von Gott geheiligt, d. h. verklärt oder verherrlicht werden.

Als Sohn und Kind Gottes wird der Mensch ein vollkommenes Bild oder Abbild von Gott, dem Urbilde, oder er wird schön und glänzend, herrlich, weil Harmonie im ganzen Wesen herrscht. Dieses Abbild ist die Ehre und Verherrlichung Gottes, wie es durch die Herablassung Gottes entstanden. Daher sagt der Apostel [2]), daß der Mann das Bild und die Herrlichkeit Gottes, das Weib aber die Ehre des Mannes ist, weil das Bild das Urbild nachspiegelt und verherrlicht. Dieses gilt um so mehr von dem übernatürlichen Bilde, welches der Mensch durch den Gottmenschen erhalten hat.

---

[1]) Lev. 11, 44: Ego enim sum Dominus Deus vester: sancti estote, quia ego sanctus sum. — 45. Sancti eritis, quia ego sanctus sum. — I. Petr. 1, 16: Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.

[2]) I. Cor. 11, 7. Vir quidem non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est, mulier autem gloria viri est.

So kehrt also das, was von Gott ausgegangen, durch die erhöhte Herablassung Gottes verklärt und verherrlicht zu Gott zurück, um die heilige Gemeinschaft, die Kirche, als die mackellose Braut Christi als ihres Hauptes, der Alles in Allem erfüllt, zu bilden [1]).

b) **Von Gott als dem Urseligen.**

§. 53.

246. Die Seligkeit nimmt unter den Schlußattributen die zweite Stelle ein, weil sie nicht blos die objective Vollkommenheit in absoluter Weise, wie die Lebensfülle oder Heiligkeit, sondern auch den subjectiven und persönlichen Genuß der höchsten Vollkommenheit enthält.

Besteht die Heiligkeit in der absoluten Lebensfülle und ungetrübten Lebensharmonie, so muß das absolute Wesen diese absolute Harmonie selbst fühlen oder genießen, weil es ja dieses höchste Wesen selbst ist, welches, weil lebendig und persönlich, nicht ohne die höchste persönliche Selbstbefriedigung sein kann.

Die Seligkeit unterscheidet sich daher von der Heiligkeit oder der urpersönlichen Seinsfülle nicht sachlich, sondern nur begrifflich oder für die Entwicklung, weil die urpersönliche Seinsfülle nicht ohne die Selbstbeziehung auf das Subject sein kann. Aber die Seligkeit hebt die subjective und persönliche, wie die Heiligkeit die Seinsrelation hervor. Das Persönliche ist das Thätige oder das Thätigkeitsmoment in dem Systeme der Bezüge, weil es einen Seins-, Thätigkeits- und Einheitsbezug gibt.

Seligkeit drückt diese innere Selbstbefriedigung vollkommen aus; denn Seligkeit ist der innere, der Seele adäquate Zustand. Wie nämlich die zusammengesetzten Bezeichnungen, z. B. Feindseligkeit, Armseligkeit (paupertas in corde), Mildherzigkeit und Hartherzigkeit, auf das innere Prinzip, das Herz, die Gesinnung, die Seele, gegen die blose Erscheinung hinweisen, weil Jemand im Aeußern hart und freundlich sein kann, ohne es im Innern zu sein, so drückt Seligkeit, absolut gefaßt, das innere adäquate Verhältniß, die Selbstzufriedenheit und die innere Ruhe, das Gefühl und den Einklang von allen Bezügen treffend auf.

Seele ist die lebendige Substanz; Beseligung bezieht sich daher dem Wortlaute nach auf die ganze Substanz. Seligkeit ist daher treffender als Begeisterung, weil damit zunächst nur die rein subjective Bethätigung des Geistes verstanden wird. Glücklich, Glückseligkeit werden zwar auch für die höchste Selbstzufriedenheit gebraucht, aber sie drücken sie nicht so treffend aus, indem Glück auf Glücksgut, auf ein mehr äußeres Gut hinweist.

1) Eph. 1, 22. 23; 5, 25—27.

247. Die heilige Schrift [1]) nennt Gott selig, und er ist der Urselige, wie der Urheilige und Urgute.

Gott ist in sich allein selig, weil er als absolutes Wesen von keinem anderen abhängt und daher mit keinem anderen Wesen in Harmonie zu stehen hat, um höchst befriedigt zu sein. Dagegen kann die geistige Creatur keinen inneren Frieden und keine wahre Seligkeit haben, wenn sie nicht persönlich in Gott ruht, und sie findet die vollkommene Seligkeit erst, wenn sie Gott ohne Aufhören und ewig persönlich besitzt und durch die Einwohnung genießt.

Die Urseligkeit ist daher der persönliche Genuß der höchsten Harmonie und Lebensfülle, wie die creatürliche Seligkeit der persönliche und höchste Besitz der Lebensharmonie mit dem Urleben ist.

Die Scholastik setzt die Seligkeit in die Thätigkeit allein; da doch die Thätigkeit eine harmonische und disharmonische, eine nicht gefühlte, wie die äußere, und eine selbstgefühlte sein kann. Nur im Einklange aller Thätigkeiten mit der Natur und in dem Gefühle dieses Einklanges kann sie bestehen.

Während aber Duns Scotus die Seligkeit wohl richtiger in den Willen setzt, verlegt sie Thomas [2]) einseitig in die Erkenntniß, da doch die Erkenntniß nur befriedigt, wenn die Harmonie und Schönheit einer

---

[1]) I. Tim. 6, 15: quem (Christum) suis temporibus ostendet *beatus* (*μακάριος*) et solus potens, rex regum et dominus dominantium. — Siehe die Ableitung von *μακάριος* bei Schelling: Werke II. Abth. I. B. S. 464.

[2]) S. ph. I. c. 100. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa; et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde philosophus dicit: „Felicitatem esse perfectam operationem.“ Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. *Primo* ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante; dico autem operationem in ipso manentem, per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim perfectiones sunt eorum, quorum sunt operationes et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum, quod sit finis; operatio vero vel actio, ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem; et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. *Secundo* ex principio operationis, ut sit altissimae potentiae; unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti. *Tertio* ex operationis objecto, et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. *Quarto* ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter et delectabiliter operetur. Talis est autem Dei operatio, quum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indigeat habitu perficiente, quia in seipso perfectus est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium, perfecte, absque omni difficultate et delectabiliter. Est igitur Deus beatus.

I. qu. 27. a. 2. Beatitudo significat bonum perfectum intellectualis naturae;

Sache erkannt wird, während die Erkenntniß auch das Disharmonische und Böse zum Objecte hat. Bei der Creatur ist die selige Anschauung wohl der erste Act, weil sie als Person sich mit Gott verbinden muß und nur mit der Erkenntniß beginnt, welche in der Vollendung Gott schaut. Aber wie der Glaube aufhört und die Intelligenz in der Anschauung sich vollendet, so die Hoffnung im Besitze Gottes, während die Liebe sich nur in sich steigert. Aber diese Tugenden sind Acte und Affecte zusammen, weßhalb auch in Gott die Affecte des Wohlgefallens, der Freude und Liebe vorhanden sein und beseligen müssen.

Die scholastische Lehre, daß Gott seine Seligkeit sei, ist eine falsche Darstellung davon, daß Gott die Urseligkeit zukommt, also nicht durch die Verbindung mit einem anderen Wesen selig ist, sondern sie im höchsten Grade besitzt. Weil das Sein mit dem Erkennen identisch ist, so ist Gott seine Seligkeit, und darum zugleich die höchste Seligkeit, weil bei den anderen Wesen das Erkennen und die Seligkeit nur äußere Verhältnisse oder unwesentliche Bestandtheile, Accidenzen, sind. Aber ist dieses der Fall, so besitzt Gott nicht im höchsten Grade und in der Eminenz die Seligkeit, sondern in einer Weise, welche keinen Vergleich mit der creatürlichen Seligkeit zuläßt.

248. Nach Außen wirkt Gott beseligend, aber nicht so, wie er

---

et inde est, quod sicut unaquaque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio, secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

S. ph. I. c. 101. Ex his autem apparet, quod Deus sit sua beatitudo. Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est. Supra autem ostendimus, quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo. —

Cap. 102. Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia. — Beatitudo perfecta in operatione intellectus consistit. Nulla autem alia intellectualis operatio operationi ejus comparari potest; quod patet non solum ex hoc, quod est sua operatio subsistens, sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala; in aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis; nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere, sicut ipse perfectus est, quum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicujus operatio possit esse perfectior quam sua substantia; nec est aliquis alius intellectus, qui omnia, etiam quae Deus facere potest, cognoscat, quia sic divinam essentiam comprehenderet; illa etiam, quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus super omnia beatus est.

unmittelbar heiligt, sondern so, wie mit der Heiligung die anfängliche und Grundbeseligung gegeben ist; denn die Seligkeit ist zunächst ein Zustand und das harmonische Lebensgefühl, welches aber nicht mitgetheilt werden kann, sondern was allein geschehen kann, ist dieses, daß Gott sich der Creatur mittheilt und in ihr das harmonische Lebensgefühl des Geistes, den Herzensfrieden, erzeugt. Dieses geschieht aber allein durch die Heiligung, welche zur ewigen Seligkeit und zur Verklärung führt.

Diese ewige Seligkeit ist das ewige Leben, wovon die Glaubenssymbole sprechen. Christus [1]) selbst heißt das ewige Leben, woraus klar wird, daß die Heiligkeit und Seligkeit in dem harmonischen Leben bestehen und nur zwei verschiedene Reflexe und Beziehungen davon sind. Daher werden wir selig durch die Lebensverbindung mit Christus, indem wir an der Herrlichkeit und Verklärung Christi Antheil erhalten, wie die Schrift sagt [2]). Ausdrücklich sagt der Apostel, daß unser Heil in der Heiligung des Geistes und in dem Glauben der Wahrheit besteht.

Es ist daher mit der Beseligung zugleich die Verklärung der ganzen geistigen Creatur verbunden. Die Verklärung ist aber ohne Herablassung der göttlichen Glorie, wie sie bei Christi Verklärung sichtbar wurde, nicht möglich, und weil diese Glorie bei der Erscheinung Christi und der ganzen Dreipersönlichkeit beseligt, so ruft die beseligte Creatur bei diesem Anblicke, von unendlicher Wonne überstrahlt: Heilig, heilig, heilig. Das heißt: schön, herrlich, anbetungswürdig ist der Erscheinende, und wenn dieses von Gott Sabaoth gesagt wird, so erinnere man sich, daß Gott im alten Testamente und auch in der Apokalypse in Begleitung zahlloser Geister, getragen von den Cherubim, erscheint [3]). Es ist also diese Erscheinung mit der Beseligung der Creatur, welche Gott dafür lobpreist, verbunden, und wir sehen, daß hier die Verbindung mit Gott die höchste, also der Religionsbund vollendet und die Seligkeit errungen ist. Dieß ist keine blose Anschauung, sondern das Gefühl der höchsten Wonne und der Erguß der höchsten Liebe.

---

[1]) I. Joan. 1, 2. Et vita manifestata est, et vidimus et testamur et annunciamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nobis. —

[2]) II. Thess. 2, 12. Nos autem debemus gratias agere Deo semper pro vobis, quod elegerit vos Deus *primitias in salutem, in sanctificatione spiritus est in fide veritatis;* in qua et vocavit vos per Evangelium nostrum in acquisitionem gloriae Domini nostri Jesu Christi.

[3]) Isa. 6, 1—3. Apoc. 4, 8. Et quatuor animalia — requiem non habebant die ac nocte, dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus Deus omnipotens. — 5, 11. Et vidi et audivi vocem angelorum multorum in circuitu throni et animalium et seniorum et erat numerus eorum millia millium, 12. dicentium voce magna: Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem et divinitatem et sapientiam et fortitudinem et honorem et gloriam et benedictionem. —

c) Von Gott als dem Urguten.

§. 54.

249. Das Urgutsein enthält die höchste Einheitsbeziehung Gottes und ergänzt die Heiligkeit und Seligkeit Gottes in der Weise, daß es das Moment der lebensvollen allheitlichen Vermittlung hinzufügt.

Erwägen wir die einzelnen Momente, so setzt das Gutsein etwas, was gut ist, voraus, und dieses ist die lebendige Wesenheit und zwar hier die höchste Wesenheit. Es drückt aber eine reale Beziehung nach Innen und Außen aus, oder es sagt, daß die Urwesenheit in sich gut und wohlgeordnet oder lebensvoll ist, also jede Trennung und Disharmonie ausschließt, und daß sie als urgute auch sich mittheilt, alles Andere gut macht und mit sich zur höchsten Einheit vermittelt.

Das Moment der inneren lebendigen Einheit hat daher das Gutsein mit dem Heiligsein gemein, und darum setzt die Schrift[1]) den erscheinenden Gütern den Seienden oder Lebendigen, weil er der Urgute ist, entgegen. Dem endlichen Guten kann nur das absolut Gute entsprechen und wenn dafür der, welcher ist, gesetzt wird, so muß ὁ ὤν mit ὁ ἀγαθός identisch sein.

Wenn Christus sagt[2]), daß nur Einer gut ist, nämlich Gott, so bezieht sich dieses Gutsein auf den Urguten, nicht auf das erscheinende Gut. Denn Christus weist den reichen Jüngling, der ihn guten Meister nannte und fragte, was er thun müsse, um das ewige Leben zu erhalten, auf den Urguten, welcher das ewige Leben ist, hin und berichtet zugleich seine Anrede, welche Christum nur als einen trefflichen menschlichen Lehrer zu fassen scheint, dahin, daß Christus, wenn er nur ein guter Lehrer ist, selbst nur von dem Urguten diese Lehre haben kann oder mit dem Urguten und dem ewigen Leben identisch sein muß.

Die Urgüte steht daher auch hier mit dem ewigen Leben, das Gott ist, soferne er an sich ureinig und heilig ist und nach Außen sich mittheilt, in unmittelbarer Verbindung und fügt zu dem Lebendigen und Lebensvollen im Lebendigen die reale Mittheilung und persönliche Beziehung sowohl nach Innen, als nach Außen.

Gut ist objectiv das Lebensvolle und zweckmäßig Geordnete; aber es ist auch subjectiv gut, indem es für Anderes gut und daher anzustreben und zu begehren ist, und zwar so, daß dadurch ein persönlicher

---

[1]) Sap. 13, 1: — Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est (καὶ ἐκ τῶν ὁρωμένων ἀγαθῶν οὐκ ἴσχυσαν εἰδέναι τὸν ὄντα). —

[2]) Luc. 18, 18. Et interrogavit eum quidam princeps, dicens: Magister bone, quid faciens vitam aeternam possidebo? 19. Dixit autem ei Jesus: Quid me dicis bonum? nemo bonus nisi solus Deus (οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός).

Wechselbezug entsteht; denn das Gute theilt sich mit und macht das Andere gut, wenn es nicht an sich gut ist, und das Andere theilt sich gleichfalls real mit, und so entsteht ein lebendiger Bezug unter Allem, was ein Gut ist.

Gott ist daher nicht blos persönlich vollkommen oder gut, sondern auch gut im Sinne von gütig (bonum = diffusivum sui), weil er Gutes und sich selbst mittheilt, sowie auch das höchste Gut, das geliebt und anzustreben ist als gut und vollkommen machend.

Diese allseitige Beziehung liegt in dem Urguten, während die Urheiligkeit nur zunächst die Lebensfülle enthält, jedoch nicht, daß sie sich mittheilt; aber weil das Urgute auch das Urheilige ist, so besteht nicht in der Sache, sondern nur in der nachbildlichen Beziehung ein Unterschied.

250. Die Scholastik[2]) unterscheidet bonum absolutum et respectivum (relativum), sowie morale. Das bonum absolutum kommt der Sache zu, soferne sie an sich vollkommen ist, wie der Wein gut ist; das bonum respectivum, soferne es für etwas Anderes begehrenswerth ist; das bonum morale besteht in der Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze.

Hier ist das bonum morale unrichtig unterschieden, weil es zum bonum absolutum gehört, wenn es ein geistiges Wesen betrifft, gleichwie das malum morale zugleich ein dem moralisch Bösen inhaftendes ist. Die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze ist nicht der vollkommenste Gesichtspunkt.

Aber man unterscheidet noch das Gute, soferne es sich selbst mittheilt, entweder als causa efficiens oder finalis, wobei man vergißt, erstens, daß nur die causa efficiens sich mittheilt, wenn sie bereits Objecte vorfindet, und also nur insoweit ein bonum diffusivum sui ist, während die causa finalis sich nicht mittheilt, sondern nur begehrt wird, weßhalb sie mit bonum respectivum seu relativum zusammenfällt.

---

[1]) Gotti tract. II. de Deo qu. 4. dub. 2. n. I. Bonum tripliciter sumi potest. *Primo* absolute sive fundamentaliter, et sic bonum illud est, cui nihil deest ex iis, quae ad ejus perfectionem et integritatem requiruntur. Ita vinum dicitur bonum, quando omnia habet accidentia debita vino. — *Secundo* potest sumi bonum respective, et sic bonum dicitur, quod est conveniens et appetibile a voluntate. *Tertio* potest sumi bonum moraliter, et sic bonum dicitur, quod est conforme rectae rationi.

Insuper ad rationem boni simpliciter talis non sufficit, ut sit perfectum in se, sed etiam, ut sit diffusivum suae perfectionis in alios, quod dupliciter fieri potest, vel per modum causae efficientis, communicando esse et bonitatem alteri, vel per modum causae finalis, alliciendo appetitum et eum satiando.

Antoine de Deo uno art. IV. I. Deus est summe bonus bonitate absoluta. 2. Deus est summe bonus bonitate morali. 3. Deus est summe bonus bonitate relativa. Prob. Bonum relative idem est quod conveniens et appetibile. At Deus est summe conveniens et appetibilis, cum sit summum bonum, origo et principium omnium aliorum bonorum et in omni genere perfectionis infinitus ac illimitatus.

Daher fassen Andere die bonitas relativa als bonum diffusivum, begehen aber den Widerspruch, daß sie das Gut, soferne es begehrt wird, allein oder ganz hieher ziehen, da doch bonum relative sumptum nur die benignitas in sich schließt.

Sonach sind diese Unterschiede nicht wissenschaftlich begründet. Bonum absolutum et relativum kann auf die blose Betrachtung oder auf die Sache gehen; denn etwas kann an sich und in Bezug oder im Wechselverhältnisse zu Anderem betrachtet werden. Das so Betrachtete kann an sich oder sachlich absolut oder nur relativ gut sein. Gott ist das absolute oder höchste, die Creatur das relative Gut. Aber Gott hat eine immanente und emanente Beziehung. Die emanente ist eine reale, indem alles Wirkliche lebendig zusammenhängt, und diese emanente Beziehung des Urguten ist eben die Gütigkeit, das Mittheilen des Guten. Aber weil das Relative auch ein reales Verhältniß zu Gott, dem Urguten hat, so entsteht ein Wechselbezug und eine Gemeinschaft, so daß das Urgute nicht blos gutmachend und sich mittheilend, sondern auch einigend (diffusivum et unitivum) wirkt. Damit sind alle Verhältnisse erschöpft.

251. Nach dem Innenbezuge ist Gott als das urgute und höchst vollkommene Wesen bestimmt, indem er nur vollkommen und gut sein kann.

Die Unterscheidung zwischen dem physischen und ethischen Guten und Bösen ist nur bei den freien Creaturen zulässig; denn Gott ist als urlebendiges und ureinheitliches Wesen über jedes Suchen und Streben, sich nach dem Guten zu bestimmen oder das Gesetzmäßige zu thun, hinausgerückt. Ein Streben ist nur möglich, wenn etwas Aeußeres begehrt wird; dieses kann aber nur die Creatur.

In Gott kann man wohl das Natürliche und Persönliche nach früheren Erörterungen unterscheiden; aber so, daß nur Eine persönliche Natur und nur Eine mit der Natur identische Person besteht. Weil die Natur absolut lebendig ist, so muß es auch die Person sein, und weil es die Person ist, so auch die Natur.

Ein an sich Böses läßt sich überhaupt nicht denken, weil das Böse Zertrennung und Disharmonie ist, also nur da, wo etwas die Disharmonie möglich macht, etwas Grundeinheitliches, möglich ist. Ist im Grunde eine Trennung, so löst sich das Wesen auf und es ist auch gar keine Art des Bösen möglich. Weil aber bei Gott das Persönliche dem Natürlichen entspricht, so kann sein persönliches Wirken nur gut und harmonisch sein. Die Lehre von zwei bösen absoluten Prinzipen, von einem guten und bösen, zerfällt demnach in sich selbst.

Weil Gott urheilig ist, so ist er absolut schön und gut; denn das Urgute ist zugleich urschön. Das Gute ist schön, wenn es vollendet

sich manifestirt; aber das Urgute ist nur vollkommen und also auch urschön. Gott ist das Urlicht, in dem keine Finsterniß herrscht; also ist er höchst und unendlich herrlich und schön für das Auge, wie lieblich und begehrenswerth für das Herz, wenn man die Außenbeziehung hinzunimmt, obwohl Gott ohne diese heilig und schön und gut ist[1]).

252. Nach dem Außenbezuge, der keinen Wechselbezug in sich schließt, ist Gott gütig, weil er das Bestehende mit allen natürlichen und nothwendigen Gütern erfüllt und überhäuft. Diese Güte setzt die Schöpfung voraus.

Aber weil Gott in Allem vollkommen wirkt, so ist sein Thun ein gerechtes und liebevolles, wie barmherziges. Wenn er das Böse verbietet und straft, so beweist dieses seinen Haß gegen dasselbe; aber wenn er es nicht absolut verhindert, sondern zuläßt, so manifestirt sich darin nur die Achtung vor der Freiheit, aber nicht die Gutheißung des Mißbrauches. Es ist eine blaspheme Lehre, daß Gott zum Bösen prädestinire, es selbst thue und gleich bestrafe, weil er Wohlgefallen an dem Bösen und an der Strafe habe.

Im Außenrapporte kann man das Gutsein dreifach nehmen; erstens so, daß Gott als vollkommenes Wesen auch ein vollkommenes Abbild in's Dasein ruft. So gehört das bonum als diffusivum sui nicht zu dem Guten als Einheitsrapporte. Zweitens ist das Gute im Sinne des Mittheilens von Gütern oder des Gütigseins zu fassen und in soferne gehört es hieher. Endlich ist das ethische Moment noch zu erwägen, soferne Gott nur das Gute will und beabsichtet, aber das Böse zuläßt. Dieses Moment gehört nur als Ergänzung hieher, wie das erste als Grundvoraussetzung zum bonum diffusivum sui gehört.

Der Apostel Jacobus[2]) sagt, daß Gott Niemanden versucht, sondern daß jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk von Oben

---

[1]) S. Thomas I. qu. 5. a. 4. ad 1. Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eamdem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum, sed ratione differunt; nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis. Nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione consistit; quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus. Nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

[2]) Jac. 1, 13. Nemo, cum tentatur, dicat, quoniam a Deo tentatur; Deus enim intentator malorum est; ipse autem neminem tentat. — 17. Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.

Nicolaus von Cusa, der darüber einen eigenen Tractat geschrieben, sagt richtig,

herabsteigt von dem Vater der Lichter, bei dem keine Veränderung und kein Schatten einer Veränderung ist.

253. Endlich entsteht ein Wechselbezug, weil der Urgute sich relativ guten und freien Wesen mittheilt und weil diese mit Gott in Verbindung treten müssen, um persönlich gut und vollkommen zu werden.

So bildet sich zwischen allen guten Wesen ein Wechselleben und aus allen ein System, wovon Gott der Mittelpunkt, wie die Quelle und das Endziel ist, und wovon die endlichen Wesen die Peripherie einnehmen. Gott schließt alles Böse aus, so daß er mit ihm nicht in Gemeinschaft tritt, weil er der Urgute ist, wie er alles Gute mit sich vereinigt als bonum unitivum.

Diese Gesammteinheit ist der Schluß von der Urgüte; denn wie sie im Innern das Endliche gut macht, so schließt sie Alles vollkommen zusammen, so daß auch die gesammte Welt schön, wohlgeordnet und gut ist. Diese ist aber nur das Abbild von der urbildlichen Einheit, und um diese vollkommene Verknüpfung der Geschöpfe mit Gott flehte Christus [1]). Diese Einheit und Gemeinschaft kommt durch die Heiligung und Verklärung, wie durch die Einwohnung Gottes in der Creatur zu Stande. Darum flehen wir im Gebete, daß Gott uns von dem Uebel, oder dem Bösen jeder Art befreien, also vollkommen heiligen und im Himmel in der Gemeinschaft mit sich beseligen wolle, wohin wir unseren Blick bei dem Beginne in den Worten: Vater unser, der du bist im Himmel, richten.

254. Hier vereinigen und durchdringen sich die Urheiligkeit, Urseligkeit und Urgüte und bilden nur den Einen Einheitsrapport in dem göttlichen Leben und Wirken. Es hebt aber das erste Attribut vornehmlich den Seinsrapport nach seiner Vollendung und inneren Einheit,

---

cap. 1: — Excludere Apostolus errores voluit tam eorum, qui Deum causam mali affirmarunt, quam eorum, qui sua praesumptione se erexerunt, quasi aliquis homo ex se possit etiam pervenire ad apprehensionem sapientiae sine dono gratiae seu attractione patris. — Er erklärt weiter diese Worte nach seiner Lehre vom Verhältnisse des Absoluten zum Relativen, cap. 2. Forma cujuslibet est descensus a forma universali, ut forma terrae sit forma ejus et non alterius et ita de reliquis. Mirabili subtilitate hoc nobis Apostolus exprimit per hoc, quod dicit, datum optimum descendere, quasi diceret: dator formarum non aliud a se ipso donat; sed donum suum est optimum atque ipsa sua optimitas absoluta atque universaliter maxima, sed non potest recipi ut datur, quia receptio dati fit descensive. Recipitur infinitum finite et universale particulariter et absolutum contracte. Talis autem receptio cum sit cadens a veritate se communicantis ad similitudinem et imaginem vergit, ut non sit veritas datoris, sed similitudo.

1) Joan. 17, 17. Sanctifica eos in veritate. — 19. Et pro eis sanctifico me ipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. — 22. Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus.

die Urheiligkeit das urpersönliche selbst gefühlte Leben, wie die Urgüte die innere und äußere Verbindung und Gemeinschaft zu einem vollendeten Ganzen hervor.

Sonach bildet die Urgüte das Schlußmoment und setzt die zwei anderen voraus. Es erweist sich aber die Urgüte auch als das Schlußattribut von allen Relationsattributen; denn der Seinsbezug, die urpersönliche Selbstheit, ist der Grund, die Thätigkeitsattribute sind die Ausgliederung und die Einheitsbezüge sind der Schluß vom Ganzen. Es bezieht sich daher der Außenbezug der Urselbstheit zunächst am meisten auf die Weltschöpfung, weil hier am meisten die Urfreiheit sich manifestirt; die Außenbezüge der Thätigkeitsrelation betreffen mehr die Ausentwicklung und Fortbildung, wie die der Schlußrelation die der Ineinsbildung.

Diese drei Bezüge liegen schließlich auch in dem Urguten; denn als das urgute Wesen ist Gott die freie Weltursache, als der Urgütige theilt er ihr alles Gute mit, und als das höchste Gut vereinigt er alles Gute und Vollkommene mit sich [1]). Damit schließt sich die Lehre von den einzelnen Attributen organisch und von selbst ab.

Drittes Kapitel.

Von der Einheit der göttlichen Attribute.

§. 55.

255. Die göttliche Attributenlehre haben wir nach der Genesis und dem Wesen der eigenschaftlichen Gotteserkenntniß, sowie in den einzelnen Prädikaten bisher entwickelt. Das erste Kapitel behandelt demnach mehr das allgemeine und ideale Moment, das zweite dagegen mehr das besondere und reale Moment.

Daran hat sich ein dritter Tractat anzuschließen, worin die einzelnen Attribute in ihrem Zusammenhange nachgewiesen werden; denn obschon die Attribute bereits entwickelt sind, so erfordert es doch die wissenschaftliche Darstellung, daß auch die Einheit und Harmonie der herausgebildeten Bestimmungen von Gott nachgewiesen werden. Dieses hat die Schlußentwicklung zu leisten.

Die Attribute müssen aber eine systematische, innerlich und äußerlich geschlossene Einheit bilden, und daher ist zuerst die mehr abstracte oder ideale Einheit, welche sich auf die Attribute an sich bezieht, sodann die Einheit nach Außen, nach dem lebendigen Wesen Gottes,

---

1) Rom. 11, 36. Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia; ipsi gloria in saecula. Amen.

oder die reale Einheit, wie endlich das gesammte Verhältniß in der Gotteserkenntniß, zum Beginne, zur Dreipersönlichkeitslehre und zum Abschlusse zu behandeln, worin das formale Moment besteht, und wodurch wir wieder in den Anfang zurückgehen, um die Attributenlehre als die Basis für die Trinitätslehre abzuschließen.

Sonach erhalten wir eine ideal-, eine real-, wie formalsystematische Einheit der göttlichen Attribute, so daß diese Schlußgliederung drei einzelne Glieder enthält.

Erstes Glied.

Von der idealsystematischen Einheit der göttlichen Attribute.

256. Jedes Realganze hat eine innere Wesenheit und Bestimmtheit, wie einen Außenbezug und einen Wechselverband in dem Systeme des Realen.

Nach diesen Bezügen haben wir daher auch die Einheit der göttlichen Attribute darzulegen, woraus sich ergibt, daß zunächst die Attribute an sich oder nach dem ersten Bezuge entwickelt werden müssen. Dieses Moment ist das erste und abstracteste, daher ideale, weil hier nur das begriffliche Moment zu entwickeln ist; denn jede Eigenschaft hat eine begriffliche, sowie reale und einheitliche Seite.

Erwägen wir aber die göttlichen Attribute nach dem idealen Systeme, so kann ihre Einheit nur dann als eine lebensvolle erkannt werden, wenn zunächst ihr Wesen gehörig erfaßt und mit den abgehandelten Attributen verglichen wird, und wenn zweitens diese Attribute nach ihrem natürlichen Verbande und ihrer begrifflichen Bestimmung eine Einheit bilden, und wenn endlich diese Einheit als eine organische erfaßt wird, wovon jedes Glied die übrigen bedingt und von ihnen bedingt wird.

Darum haben wir näher das Wesen und die Prinzipien dieser idealen Einheit, sodann die Entwicklung nach dem Inhalte, endlich den organischen Verband dieser entwickelten Attribute in Betracht zu ziehen.

I.

Von den Prinzipien der idealen Einheit der göttlichen Attribute.

§. 56.

257. Die Grundvoraussetzung für die eigenschaftliche Gotteserkenntniß bildet die Verwandtschaft des Endlichen und des Creaturgeistes mit Gott; denn wenn gar kein Verhältniß zwischen Gott und der Creatur besteht, so ist keine wahre Erkenntniß von Gott möglich,

weil die Lehre, Gott sei nur das Negative von der Creatur, er sei lebendig und erkennend, aber weder quantitativ, noch qualitativ so, wie die Creatur, gar keine richtige Erkenntniß von Gott zu gewähren im Stande ist. Man kann nicht sagen: Gott lebt und erkennt, weil damit irgend ein Verhältniß zur Creatur ausgesprochen ist.

Es besteht wohl zwischen Gott und der Creatur ein wesentlicher Unterschied, aber doch auch eine Aehnlichkeit und ein nothwendiger Zusammenhang, weil Gott absolut unabhängig, die Creatur aber von Gott abhängig ist. Gott ist daher das unabhängige und höchste Wesen, wie das Urbild von allem Endlichen und also das Endziel oder höchste Gut, wozu alles Endliche hinstrebt.

Weil das Erkennen zunächst durch die Harmonie und den Zusammenhang der Realwelt möglich ist und sich vollendet, wenn sie den systematischen Verband immer tiefer erfaßt, so muß Gott als das Urbild, die Creatur als das Nachbild von Gott bestimmt werden, und der Creaturgeist erfaßt Gott in seinem Erkennen, obschon es endlich ist, als das Urbild und das Endliche, als das Nachbild, weil er die ganze Realwelt in seiner Intelligenz abspiegelt oder nur in diesem systematischen Verbande erkennen kann, obschon er sich selbst dessen nur in der Philosophie bewußt wird. Sagt er Gott, so setzt er Gott allem Endlichen gegenüber; denkt er sich oder etwas Endliches, so unterscheidet er sich und das Endliche von Gott. In beiden Fällen sind das Urbild und Abbild verknüpft.

Daher lehrt das alte und neue Testament, daß wir Gott nachbildlich und im Nachbilde, wie durch einen Spiegel schauen. Unter dem Urbilde begreifen wir hier nicht ein besonderes Moment, sondern das ganze Wesen Gottes; denn wenn wir Gott das höchste Wesen nennen, so fassen wir ihn auch als Urbild, wenn wir es auch nicht besonders ausdrücken. Aber wir setzen dieses urbildliche und ganze höchste Wesen besonderen Einzelnbestimmungen, z. B. daß er Weltschöpfer ist, entgegen; denn als causa omnium ist er gleichfalls Urbild, aber es folgt noch nicht, daß Gott als Welturheber auch das Urbild ist, außer gemäß der Offenbarung und schlußweise, weil Gott kein anderes Vorbild als sich bei der Weltschöpfung vor Augen haben konnte. Aber als Welturheber erscheint ja Gott nur als allmächtig und frei, aber nicht unmittelbar nach seinem ganzen Wesen, wie wenn er als Urwesen und Urbild gefaßt wird. Wie es keine rechte und vollkommene Menschenerkenntniß wäre, im Falle man nur dessen Sprachfähigkeit oder Kunstthätigkeit hervorhöbe, oder davon den Ausgangspunkt nähme, so kann nicht eine besondere Erscheinung von Gott zum Ausgangspunkte gewählt werden, sondern sein ganzes Sein muß im Gegensatze zum ganzen Sein der Creatur bestimmt werden.

258. Aber das Urbild und das Abbild müssen, obschon sie als reale Einheiten sich gegenüber erscheinen, doch nach gewissen einzelnen Verhältnissen näher bestimmt werden. Nun ist aber jede nähere Bestimmung selbst eine Eigenschaft, oder ein Begriff, oder eine Entwicklung, welche ein gewisses Gesetz befolgt. Dieses besteht darin, daß in jeder Nachbildung sich das Ganze nach einem Momente darstellt, gleichwie das lebendige Wesen zwar als Ganzes, aber doch nur nach einer Seite sich äußert.

Als bewiesen nehmen wir an, daß man Gott Wesen, Substanz, Person, wie eigenschaftlich, unendlich, gut, nennen dürfe, und daß in Gott Alles urbildlich, wie im Endlichen nachbildlich enthalten sei.

Sehen wir davon ab, daß jede Substanz entweder nur endlich oder unendlich ist, und fassen wir die Substanz nur als lebendige Einheit, so haben wir hier diese lebendige Substanz begrifflich oder nachbildlich näher zu bestimmen.

Weil wir aber das Ganze nicht zumal bestimmen können, so müssen wir abstrahiren, oder das Lebendige als ein Seiendes, als ein Thuendes und Selbstthuendes, oder als Sein, Thun und als eine Vermittlung betrachten. Diese Momente kommen bei jedem lebendigen Wesen vor; denn als Substanz betrachtet, so, daß nur das Sein hervorgehoben wird, hat das Wesen eine innere und äußere Selbstfassung. Es muß als Einheit sich selbst nach Außen abschließen, mag nun über dem Außen noch ein Außen sein oder nicht; aber um sich nach Außen abzuschließen, muß es eigengründig sein oder einen inneren Grund haben, der mit dem Außen lebendig vermittelt ist. So ist schon jede, auch die urlebendige Einheit, die Kreisfigur, nach Innen, Außen und der Vermittlung zu unterscheiden.

Heben wir von dem Lebendigen das Thun hervor, so erhalten wir ein dem Sein entsprechendes Thun im Innen und Außen, wie in der Einheit; ebenso gibt es für die Vermittlung von Sein und Thun eine innere, mittlere und äußere.

Fassen wir nun das Sein, Thun und die Vermittlung absolut oder urbildlich, so erhalten wir drei Definitionen von Gott, welche zwar Gott ganz, aber doch vorherrschend nach einer Seite darstellen. Gott ist das Ursein, das höchste Wesen, das Urleben; ebenso ist Gott die Urpersönlichkeit, der Urgeist, weil das höchste Thun das persönliche ist. In gleicher Weise ist er das Centralwesen, der Mittelpunkt und das Endziel, das höchste Gut für Alles.

259. Weil aber das Lebendige in sich im Innen und Außen lebendig vermittelt ist, so muß da, wo ein Seiendes ist, auch ein Thuendes, und wo beides ist, ein Selbstvermittelndes sein; aber gleichwohl kann und muß nach den drei Regionen ein Moment vorwiegen.

Es gibt also im Innen zwar ein Seiendes, aber auch ein Formseiendes und Bezugseiendes. Es herrscht das Sein vor, die Natur nach dem Momente der Entwicklung. Es gibt sohin einen Lebensgrund mit drei Momenten und Elementen oder Organen, weil sie lebendig vermittelt sind. Sodann herrscht in der äußeren Region das Thun und das Formen vor, obschon auch das Sein und die Vermittlung nicht ausgeschlossen sind. Dieses entspricht der persönlichen Region. Ebenso herrscht in der Mittelregion die Vermittlung vor, obschon das Sein und Gestalten darin verknüpft sind.

So haben diese Nachbildungen zugleich eine objective Wahrheit, weil das Lebendige allseitig vermittelt sein muß und nur als ein Gliederganzes, nicht als eine mechanische Vielheit oder Einfachheit aufgefaßt werden kann.

Die eigenschaftliche Erkenntniß gilt zunächst nur als ein Nachbilden oder als eine momentweise und successive Nachformung dessen, was im Objecte enthalten ist. Ist das noologische Moment der eigenschaftlichen Erkenntniß begründet, so muß auch das reale oder ontologische Moment eine Wahrheit enthalten, weil es kein objectloses Erkennen gibt.

260. Es gibt daher eine lebendige Vermittlung im Lebendigen und zwar so, daß das Innere nicht absolut Innen bleibt und abgeschlossen, weil ja das Innere und Aeußere selbst nur die Eine Substanz sind. Es kann daher auch das Aeußere nicht abstract gefaßt werden, sondern in Einheit mit dem Inneren.

Daher ist die Unterscheidung zwischen den immanenten und transeunten Eigenschaften zwar für die organische Entwicklung zulässig, aber grundlos, wenn z. B. die Allmacht und die Gerechtigkeit als Eigenschaften, die nur nach dem Außenbezuge Geltung haben, gefaßt werden; denn sie erscheinen unberechtigt, wenn nicht das, was ihnen in der Immanenz entspricht, nachgewiesen wird.

Es gibt also: 1. nach dem Idealmomente drei allgemeine Kategorien, Sein, Thun, Vermittlung oder Sein, Form, Einheit, 2. nach dem Realmomente drei Regionen, und 3. nach dem Formalmomente eine allseitige Vermittlung, also neun Nachbestimmungen und Eigenschaften für jede Substanz. Dieses kann durch folgende Figuren veranschaulicht werden:

1. I d e a l m o m e n t = A = S a c h e a l s E i n h e i t;
A + B + C = Darstellung als Vielheit.

A = ———— A = Seinsmoment
A C B B = Form- und Actmoment
C = Einheitsmoment.

2. Realmoment = drei Regionen:

$\overline{A^2 \quad C^2 \quad B^2}$

A^2 = Innenregion
B^2 = Außenregion
C^2 = Mittelregion.

3. Formalmoment = Organismus = $A^3B^3C^3$.

$\overline{A^3 \quad C^3 \quad B^3}$

Grundorganismus in $A^2 = 3$.
Peripherischer Organismus in $B^2 = 3$.
Mittlerer Organismus in $C^2 = 3$.
Substanz-Gesammtorganismus $= 3 \times 3 = 9$.

II.

Von der Entwicklung dieser idealen Einheit.

§. 57.

261. Nach den dargestellten Prinzipien müssen sofort die Attribute jeder der drei Klassen entwickelt werden.

Die erste Klasse ist bestimmt durch den Begriff des Seins, der Natur und Wesenheit, oder der Substanz, und insoferne erscheint Gott als Ursein, Urwesen, Urleben. Das Ur drückt das Erste nach dem Sein, die Unübertrefflichkeit, wie das Erste nach der Zeit aus oder den allseitigen Vorrang; oder bezeichnet die Eminenz und Absolutheit Gottes.

Die erste Attributenklasse theilt sich aber wiederum nach dem Sein, Thun oder Formen, und Vermitteln oder Beziehen.

Das göttliche Sein oder die göttliche Substanz, nach der Kategorie des Seins bestimmt, gibt die Unermeßlichkeit.

Das Erste, was von jeder Substanz ausgesagt werden muß, ist, daß sie eine innere und äußere Einheit, ein Realganzes ist. Nun lassen sich nur zwei grundverschiedene Substanzen denken, wenn man sie unter sich vergleicht. Die eine Substanz ist eine beschränkte und begrenzte nach dem Sein; die andere eine unbeschränkte und unbegrenzte. Die göttliche Substanz ist nach dem Sein unendlich oder unermeßlich, weil sie an sich keine Nebenordnung gegen eine andere Substanz hat.

Unter der Unermeßlichkeit ist daher nicht die Unendlichkeit schlechthin, weil diese auch auf das Thun sich bezieht, sondern nur die der realen Einheit als Substanz zu begreifen. Die endliche Substanz wird von der göttlichen eingeschlossen und von vielen anderen begrenzt, weßhalb sie nur eine endliche reale Einheit ist.

Sodann ist jede Substanz nach dem Thun und Formen bestimmt, weil jede Substanz innerlich und äußerlich thätig ist. Die erste Thätigkeit

ist die natürliche und Grundthätigkeit, und da jedes Thun ein Gestalten ist, oder weil die Substanz von dem urlebendigen Ganzen durch das Thun und Selbstformen im Gegensatze zu dem der Kunst bestimmt ist, so ist das Thun ein immer gleiches oder ein wechselndes und veränderliches. Ist nun Gott absolut nach dem Thun und Gestalten, so ist sein Thun immer gleich oder er wechselt nicht, er ist über jedes Werden erhaben.

Sonach ist die immer gleiche Selbstgestaltung oder die Negation von jeglichem Werden die Ewigkeit; gleichwie die endliche Creatur zeitlich ist, weil sie wandelbar ist.

Endlich ist jede Substanz nach der Vermittlung und dem Bezug bestimmt. Es wirkt und lebt jede Substanz entweder in sich allein oder auch im Aeußeren, oder sie ist sich allein innerlich oder auch dem Anderen. Gott ist sich allein innerlich, weil er keine Nebenordnung hat; aber die Creatur ist in einem Anderen, da sie beschränkt ist. Gott ist auch, weil er Alles umfaßt, in Allem, aber ohne Coordination, oder er bleibt sich immanent.

Sonach ist das absolute Innesein in sich und Anderem die göttliche Allgegenwart, wie das Außereinandersein oder die Räumlichkeit der Creatur zukommt. Damit ist die Substanz als ganze allseitig bestimmt.

262. Wie sich die erste Attributenklasse auf den Begriff des Seins als Substanz stützt, so gründet sich die zweite Klasse auf den des Thuns, und da es hier Grade im Thun gibt, auf das vollkommenste oder persönliche Thun oder auf die Persönlichkeit.

Gott als Urperson setzt aber die Substanzialität voraus und fügt dazu die Thätigkeit.

Aber die Thätigkeit ist selbst wiederum nach den drei Momenten des Seins und Gestaltens und Vermittelns bestimmt.

Es ist die Seinsthätigkeit die erste und grundhafte, welche als Lebensthätigkeit im Endlichen sich kund gibt. Diese ist aber nicht blos ein Thun, sondern auch, weil mit der Substanz identisch, ein Vermögen, und so erscheint sie bei Gott als Urvermögen oder als Urmacht, welche nach Außen Allmacht ist.

Die zweite Thätigkeit ist die Formthätigkeit oder das Vermögen, etwas darzustellen und auszubilden. Dieses Thun heißt Erkennen und Bilden, womit das theoretische und praktische Moment verknüpft ist. Da Gott dieses Vermögen in der Eminenz zukommt, so ist er die Urintelligenz.

Endlich ergibt sich nach dem Bezug die vermittelnde Thätigkeit, oder ein Thun, welches ein anderes bestimmt und vermittelt. Dieses Vermögen ist der Urwille, welcher im Thun ebenso die Innerlichkeit darstellt, wie die Allgegenwart die Innerlichkeit im Sein. Damit ist der Kreis der Thätigkeitsvermögen geschlossen.

263. Endlich entspricht die dritte Attributenklasse dem Bezuge und der Vermittlung und sie gründet sich vorherrschend darauf. Gott erscheint in dieser Beziehung als höchstes Gut oder als Centralwesen, welches alle endlichen Wesen mit sich vereinigt, wie es in sich absolut vermittelt ist.

Auch hier gibt es wiederum drei einzelne Klassen und Attribute. Der urpersönliche Seinsbezug ist die Urselbstheit oder die Selbstmächtigkeit sowohl nach Innen, als nach Außen. Nach Außen ist sie die göttliche Freiheit.

Die urpersönlichen Thätigkeitsbezüge sind selbst dreiartig, nach den drei Grundvermögen. Die Thätigkeit der Urmacht ist im Innern Leben zeugend, nach Außen Leben setzend und vermittelnd, weßhalb Gott als Vorseher hieher gehört. Die Thätigkeit als Urintelligenz und Urform ist im Innern die adäquate Formation, die nach Außen als Urnorm und Urgesetz und als gesetzvollziehend erscheint. Daher gehört hieher die Wahrhaftigkeit, Treue und Gerechtigkeit. Dagegen ist die Bezugsthätigkeit im Innern vermittelnd, nach Außen erscheint sie als Güte und Erbarmung.

Endlich ergibt sich im Einheitsbezuge der Urpersönlichkeit die Heiligkeit, Seligkeit und die Urgüte, womit alle Bezüge erschöpft sind.

264. Wenn man diese Attribute nach Klassen und Einzelnformen darstellt, so ergibt sich folgendes Schema:

Momente.	Sein = Ursubstanz. Seinsattribute.	Thun und Formen = Urpersönlichkeit. Thätigkeitsattribute.	Vermittlung = Ureinheit. Einheitsattribute.	
	1 = A^1	4 = B^1	7 = C^1	
Sein und Grund.	Unermeßlichkeit. Absolutheit der Ursubstanz nach dem Sein. Negation jeder Begrenzung.	Urmacht. Absolutheit der Urperson nach der Seinsbethätigung.	Urselbstheit. Absolutheit der Ureinheit nach dem Sein.	
	2 = A^2	5 = B^2	8 = C^2	
Thun und Formen.	Ewigkeit. Absolutheit der Ursubstanz nach der Form. Negation jeder Art des Werdens.	Urintelligenz. Absolutheit der Urperson nach der Formbethätigung.	Urselbstige Acte. Absolutheit der Ureinheit nach dem Thun der Urmacht, Urintelligenz und des Urwillens.	Gott.
	3 = A^3	6 = B^3	9 = C^3	
Einheit und Vermittlung oder Bezug.	Allgegenwart. Absolutheit der Ursubstanz nach Innesein. Negation jeder Art des Außereinanderseins.	Urwille. Absolutheit der Urperson nach der Einheitsbethätigung.	Urheiligkeit, Urseligkeit, Urgüte. Absolutheit der Ureinheit nach der Vermittlung.	
	Naturmoment = Vaters Eigenthümlichkeit.	Personenmoment = Sohnes Eigenthümlichkeit.	Einheitsmoment = Geistes Eigenthümlichkeit.	

III.

Von der organischen Vermittlung dieser idealen Einheit.

§. 58.

265. Aus der Genesis und Entwicklung der göttlichen Attribute ergibt sich, daß alle Beziehungen, die in dem göttlichen Wesen liegen, vollkommen erschöpft sind, weßhalb das Schlußattribut, das Gott als den Urguten faßt, zugleich die gehaltvollste Bestimmung Gottes enthält.

Wenn die Eigenschaftsbestimmungen lebensvolle Nachbildungen des Urlebens sind, so müssen sie gleichfalls lebensvoll unter sich zusammenhängen und eine organische Einheit bilden. Es muß daher jedes Attribut so mit allen übrigen zusammenhängen, daß es ohne sie entweder absolut oder doch relativ unbegreiflich ist.

Zuerst muß der organische Verband der drei Hauptbegriffe und damit der drei Attributenklassen nachgewiesen werden. Diese Grundbegriffe sind: das Urwesen oder Urleben, die Urpersönlichkeit und die Ureinheit, Urvermittlung.

Analysiren wir den letzten Grundbegriff, die Ureinheit, welcher unter vielen Bezeichnungen, gewöhnlich unter der des höchsten Gutes vorkommt, so enthält er zunächst dieses, daß die Ureinheit als höchste Einheit sowohl Alles umfaßt, als auch die innerste und innigste Einheit in sich selbst ist. Darum ist sie absolut in sich und in sich geeint, und umfaßt auch nach Außen Alles in sich. Als blose Summe das Endliche oder als Weltseele läßt sich die Ureinheit nicht fassen, weil das Viele nach Außen keine Gesammtheit bilden kann, wenn nicht eine Substanz sie vermittelt, und weil die Weltseele, wenn sie diese Substanz wäre, als Weltgeist selbst beschränkt oder eine endliche Substanz wäre, so daß sie einer neuen Vermittlung von dem unendlichen Wesen bedürfte, welches also zugleich die Grundvermittlung dieser vermeintlichen Weltseele und der anderen Wesen wäre. Vielmehr ist die Ureinheit in sich absolute, und nach Außen freie Vermittlung.

Ist aber dieses der Fall, so ist die Ureinheit absolute Wesenheit und Persönlichkeit zugleich; denn das Urwesen, die absolute Substanz, ist absolut persönlich oder urselbstig, wie die Urperson absolut lebendig, weil zum Sein etwas fehlte, wenn das Ursein nicht urselbstig wäre, wie der Urperson etwas fehlte, wenn sie nicht urlebendig wäre.

Wenn aber das Urwesen auch urselbstig und die Urperson auch urlebendig ist, so folgt zugleich, daß das Urleben und die Urperson sich selbst in höchster Weise vermitteln, sowie daß sie alles endliche Sein frei setzen und zur Einheit führen. Es ist also das Urleben und die Urperson auch zugleich mit der Ureinheit identisch. Somit bilden

die Grundbegriffe einen Organismus und damit sind alle drei Attributenklassen vermittelt.

266. Indem wir sofort den organischen Verband der einzelnen Attribute nachzuweisen suchen, begegnen uns zuerst die Seinsattribute, nämlich die Unermeßlichkeit, Urmacht und Urselbstheit.

Was die Unermeßlichkeit anlangt, so ist sie als absolute Seinseinheit des Urlebens zu fassen, und darum, weil das Urleben immer sich gleichgestaltig oder ewig, sowie sich absolut immanent ist, auch mit der Ewigkeit und Allgegenwart verbunden.

Sodann ist aber die Unermeßlichkeit auch mit der Urmacht verbunden, weil sie mit dem Urleben als ein Moment identisch ist und weil das Urleben und die Urperson selbst der Sache nach zusammenfallen. Denn die Substanz ist unermeßlich und urmächtig nach dem Sein, dort ruhend, hier in der Bewegung gedacht.

Weiter kann dieselbe Substanz, die unermeßlich und urmächtig ist, nur urselbstig sein oder absolut ihres Seins und Thuns mächtig sein, weil die Unermeßlichkeit nur ein Moment von der Substanz bezeichnet, deren ergänzende Momente das urmächtige und selbstmächtige Thun sind. Darum hängt die Unermeßlichkeit unzertrennbar mit den Attributen der zweiten und dritten Klasse zusammen.

Das zweite Moment des Seins ist das Thun und das dem Sein entsprechende Thun ist die Urmacht, welche nach Außen Allmacht ist. Sie wäre eine blinde und mangelhafte, im Falle sie nicht mit der adäquaten Intelligenz und dem Willen verknüpft wäre, weßhalb sie nur ein Moment von der Urpersönlichkeit sein kann. Weil aber die Urperson gleichfalls nur ein Moment von Gott, der auch das Urwesen und die Ureinheit ist, bilden kann, so hängt die Urmacht mit allen Attributen derselben zusammen.

Das dritte Seinsattribut, die Urselbstheit, ist die Vermittlung und Form der Urperson, weßhalb sie mit allem Thun, den Attributen der achten, und mit aller Einheitsbeziehung, mit den Attributen der neunten Form zusammenhängt. Aber weil die Urselbstheit das Sein und Thun vermittelt, so ist sie ebenso mit der Urmacht, der Urintelligenz und dem Urwillen, wie mit den substanzialen Attributen verknüpft.

267. Auch alle Thätigkeits- und Formattribute, nämlich die Ewigkeit, Urintelligenz und die urselbstigen Acte, bilden unter sich und mit allen anderen Attributen einen Organismus.

Das erste Formattribut, das Thun und Formen, welches ein dem Sein adäquates und ewiges, wie unwandelbares ist, setzt das unermeßliche Sein, dem es adäquat ist, voraus und die Allgegenwart sich als Ergänzung nach, weil das ewige Wesen sich selbst und damit Alles, was in ihm ist, erfüllen muß.

Es kann aber dieses dem unermeßlichen Sein adäquate Lebensformen weder ein blindes, noch ein instinctartiges sein, weßhalb es mit der Urintelligenz und mit den urselbstigen Innen- und Außenacten verbunden sein muß.

Was die Urintelligenz anlangt, so muß sie ewig oder mit dem Ursein adäquat, sowie mit der Urmacht und dem Urwillen verbunden sein, weil sie damit die Urpersönlichkeit ausmacht. Aber mit den urselbstigen Acten steht sie durch den Urwillen und die Urselbstheit, sowie mit den anderen Einheitsattributen in Verbindung.

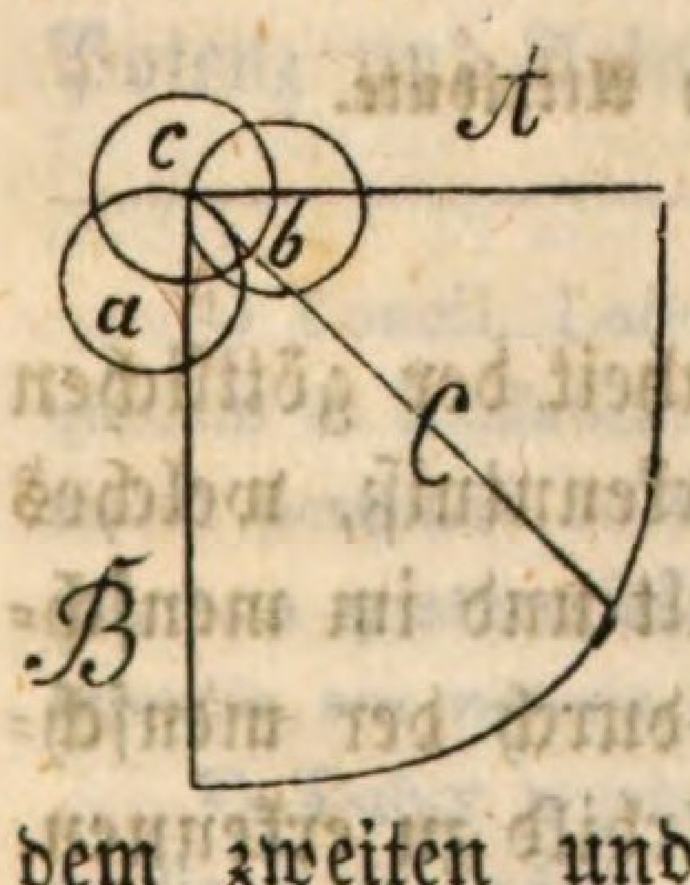
Die urselbstigen Acte endlich sind ohne die Urselbstheit und die Urheiligkeit, Urseligkeit und Urgüte nicht denkbar, da sie nur Momente von der Ureinheit sind. Aber weil sie selbst nur die Bezüge der Urmacht, Urintelligenz und des Urwillens sind, so hängen sie damit unmittelbar, wie mit den substanzialen Attributen zusammen, weil sie diese theils voraussetzen, theils vermitteln.

268. Der organische Verband der Einheitsattribute aller Klassen läßt sich unschwer einsehen.

Die Allgegenwart, als absolute Seinserfüllung, setzt das unermeßliche und ewige Wesen, welches sie erfüllt, voraus. Aber weil diese eine vollkommene ist, so muß sie mit dem Urwillen und mit den schlußeinheitlichen Attributen verknüpft sein, weil die Gegenwart eine persönliche und beseligende ist u. s. w.

Der Urwille vermittelt die Urmacht und die Urintelligenz, weßhalb er ohne sie nicht möglich ist; sodann ist er mit der Urselbstheit und allen ihren Bezügen wesenhaft verflochten, gleichwie er die Unermeßlichkeit voraussetzt und die Ewigkeit und Allgegenwart begleitet, also davon unzertrennbar ist.

269. Vermöge der Grundbegriffe bilden also die neun Einzeleigenschaften den innigsten Verband, welchen man durch folgendes Schema darstellen kann. A B C bilden die Grundformen der Vermittlung nach drei Regionen und a + b + c ist das Object, das göttliche, dreipersönliche Wesen.



Die erste Grundform (A) stellt die substanzialen, die äußerste (B) die activen und die mittlere (C) die habitualen Attribute dar.

Weil jedes Attribut eine Nachbildung vom Ganzen ist, so erscheint es als ein Bruchtheil. Wenn A B C das Ganze ist, wie es durch die Grundbegriffe aufgefaßt wird, so entspricht A B C dem ersten, B A C dem zweiten und C A B dem dritten Grundbegriffe. Es ist daher $\frac{ABC}{A}$ = Unermeßlichkeit (1); $\frac{ABC}{B}$ = Ewigkeit; und $\frac{ABC}{C}$ = Allgegenwart (3).

Ebenso ist: $\frac{B\,A\,C}{A}$ = Urmacht (4); $\frac{B\,A\,C}{C}$ = Urintelligenz (5), und $\frac{C\,A\,B}{C}$ = Urwille (6).

Endlich ist: $\frac{C\,A\,B}{A}$ = Urselbstheit (7); $\frac{C\,A\,B}{B}$ = urselbstige Acte (8); $\frac{C\,A\,B}{C}$ = Urheiligkeit, Urseligkeit, Urgüte (9).

Damit ist die begriffliche Einheit der Attribute nachgewiesen.

Zweites Glied.

Von der realsystematischen Einheit der göttlichen Attribute.

270. Die Attributenlehre wurde nach ihrer inneren Einheit oder nach ihrer noologischen Seite zuerst in Betracht gezogen, weil die Attribute zunächst eine Erkenntniß sind, welche begrifflich vermittelt und als eine Einheit der Begriffe zu bestimmen ist.

Aber jeder Begriff hat auch eine objective, ontologische oder reale Seite, weil er einen Inhalt darlegt, und darum fragt es sich, wie dieser Inhalt in der Wirklichkeit vermittelt ist, oder wie das reale Wesen Gottes zu den Attributen sich verhält.

Die Beantwortung dieser Frage hängt von der Einsicht in den Verband des realen Wesens und in den Zusammenhang ab, der zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften besteht, weßhalb ohne speculative Erkenntniß der Grundfragen der Philosophie kein Resultat erzielt werden kann. Ist diese Einsicht falsch, so muß auch in die Attributenlehre des göttlichen Wesens eine Trübung und ein Irrthum kommen.

Diese realsystematische Einheit haben wir zuerst zu begründen, sodann zu entwickeln und endlich in ihrem organischen Verbande darzulegen.

I.

Von der Begründung der realen Einheit der göttlichen Attribute.

§. 59.

271. Die Begründung der realsystematischen Einheit der göttlichen Attribute stützt sich auf das Grundprinzip der Gotteserkenntniß, welches darin besteht, daß Gott als das Urbild sich in der Welt und im menschlichen Geiste als seinem realen Abbilde darstellt, wodurch der menschliche Geist die Möglichkeit besitzt, als das Abbild sein Urbild zu erkennen.

Gott besitzt urbildlich alle Eigenschaften des Endlichen, und sie werden erkannt und wissenschaftlich bestimmt, wenn das, was Gott und der Creatur im Allgemeinen zukommt, Gott im höchsten Grade beige-

legt wird. So heißt Gott das höchste Wesen im Gegensatze zu dem endlichen Wesen. Es wird also Wesen, womit Natur und Substanz und Lebendiges zusammenfallen, diese Kategorie sein, welche näher bestimmt werden muß.

Es ist aber zu bemerken, daß die Scholastiker bestreiten, ob Gott unter ein Genus gebracht und definirt oder ob er Substanz genannt werden könne, weil der Substanz das Accidenz entgegensteht, so daß er zusammengesetzt gedacht werden müßte. Dem steht aber entgegen, daß die Kirche [1]) Gott die höchste Sache und Wesenheit, Natur und Substanz nennt, also Gott definirt und unter den Begriff der Substanz faßt. Es muß also ihre Lehre als eine ganz von der Scholastik divergirende angesehen werden.

Nähme die Kirche an, daß Gott nicht das höchste Wesen wäre, oder definirte sie ihn nicht, so könnte sie ihm auch keine Eigenschaften beilegen, da sie Gott doch zugleich unaussprechlich, wie höchstes Wesen nennt. Darum muß auch die Scholastik folgerichtig mit der Lehre, daß Gott nicht definirt werden kann, behaupten, daß man von Gott keine Eigenschaften aussagen könne. Wenn die Kirche Gott Substanz nennt, so muß sie von der Ansicht ausgehen, daß zwischen der absoluten und relativen Substanz sich ein Aehnlichkeitsverhältniß findet, wornach Substanz und Eigenschaften nicht wie zwei Stücke oder wie die Aristotelische Substanz und ihre Accidenzen sich verhalten.

Drittens liegt darin zugleich, daß Gott eine lebendige, innerlich vielheitliche Einheit (Vater, Sohn und heiliger Geist) ist, wie auch die endliche Substanz eine innere Vielheit und zugleich lebendige Einheit ist, oder daß Gott nicht eine vielheitslose Einfachheit [2]), und daß die endliche Substanz nicht eine einheitslose Vielheit sein kann, weil dadurch das Verhältniß zwischen dem Urbilde und Abbilde aufgehoben ist.

272. Die aristotelisch-scholastische Lehre, daß alle Creaturen aus Substanz und den Accidenzen, wie äußeren Dingen, und ferner entweder aus Materie und Form, wie die unfreien Geschöpfe, oder aus Potenz und Actus, wie die freien, zusammengesetzt sind, daß aber Gott

---

[1]) Concil. Later. IV. c. 2: — una *quaedam summa res est*, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus sanctus, tres simul personae ac sigillatim quaelibet earundem, et ideo in Deo solummodo trinitas est, non quaternitas, quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet *substantia, essentia seu natura* divina.

[2]) Daher wurde der Satz Ekkards (n. 23) verworfen: Deus unus est omnibus modis et secundum omnem rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum nec ponitur unum cum aliquo. Nulla igitur in Deo distinctio esse aut intelligi potest.

einfach sei und die Geschöpfe zusammensetze und zusammenhalte, hebt das Verhältniß des Urbildes und Abbildes auf, und zweitens jedes Leben der Creatur, weil das Zusammengesetzte, wie die Uhr, nicht lebendig sein kann. Gott muß beständig den Geist von der Potenz zum Acte führen, so daß er nichts aus sich vermag [1]). Diese Lehre, die jetzt noch vorgetragen wird, ist offenbar im Prinzipe pantheistisch.

Es werden aber Gegensätze im Erkennen, wie Sein und Wirklichkeit, zu zwei Realitäten gemacht, so daß jedes endliche Wesen aus dem Sein als dem ersten und aus der Wirklichkeit als dem zweiten Bestandtheile besteht. Dieses ist ein roher Idealrealismus und Mechanismus. Es ist erstens unwahr, daß die Creatur oder Gott aus solchen Bestandtheilen besteht oder daß nur die Creatur, die also zusammengesetzt ist, nicht aber Gott, der darum einfach sein soll, daraus zusammengefügt ist. Zweitens ist es unwahr, daß der endliche Geist aus Substanz und Accidenz wie aus zwei Stücken besteht, oder daß sein Erkennen und Wollen nicht seine Substanz ist, während bei Gott beides identisch sein soll; denn die Weltschöpfung ist auch ein freier und darum accidentaler, nicht substanzialer oder nothwendiger Act. Also muß man nach dieser Theorie Gott entweder zusammengesetzt nennen oder die Weltschöpfung leugnen.

Es ist unvernünftig, wenn ein neuerer Schriftsteller [2]) lehrt: „Durch

---

[1]) Duns Scotus in l. I. sent. d. 8. q. 2. Ad istam etiam sequitur compositio actus et potentiae objectivae. Quidquid enim est ens et caret aliqua perfectione entis, est simpliciter possibile et terminus potentiae simpliciter, cujus terminus non potest esse ens infinitum, quod est necessarie esse. Est etiam quaelibet creatura componibilis, quod patet de accidente, quod est componibile cum subjecto, in substantia etiam patet tam de forma, quam de materia. De substantia etiam per se generabili et corruptibili patet, quod est receptiva accidentis. Nulla igitur substantia esset non receptiva, nisi propter perfectionem sui, sed perfectissima *intelligentia est receptiva accidentis, quia capax est suae intellectionis et volitionis, quae non est substantia sua.*

Qu. 1. Omnis entitas una causata habet aliquam unam causam, a qua est ejus unitas, quia non potest poni unitas in causato sine unitate in causa. Unitas igitur compositi, cum sit causata, requirit aliquam unam causam, a qua sit illa entitas causata. Illa causa non est entitas materiae nec formae, quia utraque est entitas diminuta respectu entitatis compositi; igitur praeter illas s. materiae et formae oportet ponere aliquam aliam; illa erit efficiens, et ita redit idem, quod prius, quia omni composito ex materia et forma erit aliquid prius. — Quia Deus non est materialis nec quantus, ideo non est capax accidentis alicujus materialis convenientis rei materiali, sicut est qualitas rei materialis; ergo tantum est capax illorum, quae conveniunt spiritualibus, puta intellectionis et volitionis, et habituum illis correspondentium, sed talia non possunt esse accidentia illi naturae, sicut probatum est dist. 2: quod *intelligere ejus et velle* sunt *substantia ejus et habitus et potentia.*

[2]) J. Kleutgen, die Theologie der Vorzeit, I. B. Münster, 1853. S. 77.

vollkommene Einfachheit Gottes wird jede Art von Zusammensetzung ausgeschlossen; also nicht blos jene, welche dem Körper, sondern auch die, welche dem endlichen Geiste eigen ist. Der Körper besteht wesentlich aus reell verschiedenen Theilen, die physisch miteinander verbunden sind. Er erhält aber durch die Einigung derselben nicht nur eine bestimmte Ausdehnung im Raume, sondern auch eine bestimmte Größe und Form. Daher unterscheidet man in ihm außer der Zusammensetzung aus reell und quantitativ verschiedenen Theilen, auch jene aus Stoff und Form. Im endlichen Geiste finden wir zwar nicht diese, aber doch manche andere Zusammensetzung. Auch in ihm sind erstlich Substanz und Accidenz reell verschieden; der Gedanke, die Empfindung des Geistes ist nicht seine Wesenheit; es gibt also in ihm Modificationen, Zustände, Veränderungen. Es ist ferner ein reeller Unterschied zwischen der Natur und der Subsistenz, d. h. demjenigen, wodurch der Geist ein einzelnes besonderes Wesen und Person ist; ebenso zwischen der Wesenheit und den Eigenschaften; die Weisheit oder Thorheit, die Güte oder Schlechtigkeit gehören nicht zur Wesenheit des Geistes. Endlich ist aber auch zwischen der Wesenheit und dem Sein in allen endlichen Dingen ein reeller Unterschied. Um also vollkommene Einfachheit von Gott behaupten zu können, muß erweislich sein, daß von ihm jede dieser Arten von Zusammensetzung ausgeschlossen ist."

Daß diese mechanische Lehre grundverkehrt ist, leuchtet auf den ersten Blick ein; denn wenn die Wesenheit und Wirklichkeit reell unterschieden oder zwei Sachen sind, so kann man von dem Wirklichen nicht die Wesenheit, wie von der Wesenheit nicht die Wirklichkeit prädiciren, oder weil derselbe Unterschied zwischen der Substanz und den Eigenschaften statt findet, so kann man nicht sagen: Der Geist erkennt und ist frei oder er existirt, weil das Erkennen und das Freisein, wie die Existenz Dinge sind, womit der Geist nur in Verbindung steht, wie der Leib mit dem Kleide. Was kann aber die nicht existirende Substanz anders sein, als ein Gedanke und zwar nur ein Gedanke Gottes, der abgefallen ist, und sich verkörpert hat? Denn außer Gott existirt nichts.

Wie aber diese mechanische Compositionslehre gegen jede gesunde Vernunft und das natürliche Bewußtsein ist, weßhalb Theologen oder Philosophen gar keine Ursache haben, die Philosophie von Kant bis Hegel für lächerlich und absurd zu erklären, so muß sie mit der Kirchenlehre in Widerspruch gerathen. Nun erklärt aber die Kirche[1]), daß

[1]) Conc. Trident sess. VI. cap. 7: — Unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua *nos justos facit*, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed *vere justi nominamur et sumus*, justitiam in nobis recipientes, unusquisque *suam*. — Cap. 16. Quae enim

die christliche Gerechtigkeit dem Gerechtfertigten innerlich, ihm inhärirend, seine Gerechtigkeit, also nicht wie eine zweite Sache nur mit ihm verbunden sei. Der Geheiligte ist ganz heilig und er trägt die Heiligkeit nicht wie ein Kleid oder einen Stock bei sich, so daß diese mechanische Lehre in consequenter Durchführung nicht blos die Religion, sondern auch jedes Leben vernichtet.

273. Wenn nun die endliche Geistessubstanz nicht stückweise zusammengesetzt ist, so kann Gott nicht in dem Gegensatze zur geistcreatürlichen Zusammensetzung als höchst einfach, als die höchste Einfachheit prädicirt werden, so daß er nicht aus Wesen und Existenz, aus Wesen und Eigenschaften besteht, sondern nur das abstracte Wesen ist, welches alle diese Eigenschaften ersetzt. Es ist also das göttliche Wesen nicht wahrhaft und innerlich erkennend und wollend, weil hier Substanz und Act vorhanden wären, sondern es ist als essentia nicht dieses und jenes, sondern darüber erhaben, es als Wirkung (causative seu virtualiter) besitzend, oder nur der Kraft nach (virtute) erkennend und wollend, nicht wahrhaft. Aber da selbst zur Erzeugung bereits ein Act erforderlich ist, und dieser Act selbst wiederum ein Accidenz ist, so kann die göttliche Wesenheit nichts verursachen.

Wie aber diese Lehre von der göttlichen Einfachheit absurd ist, so verstößt sie auch gegen die Kirchenlehre, wornach Gott in Wahrheit gerecht ist und nicht erst, wenn er den Menschen gerecht macht, und wornach er Vater und Sohn und heiliger Geist ist, also eine Dreiheit und Vielheit, keine Einfachheit ist. Die drei Personen wohnen sich (nicht der vermeintlichen Substanz als Viertem ein) ein und sind so lebendig und die Eine Substanz; daher muß die consequente scholastische Behauptung von der Einfachheit Gottes erstens die Dreiheit der Personen und zweitens ihre Einwohnung negiren oder nur als Wirkung fassen, wie die Eigenschaften, was der offenste Widerspruch mit der Kirchenlehre ist[1]).

Was die Kirche von der göttlichen Einfachheit lehrt, wurde bereits (44, 45) dargelegt. Man ließ sich nicht von der Kirchenlehre, da die Kirche doch von einem Deus unus et trinus spricht, sondern von einer

---

justitia nostra dicitur, quia *per eam nobis inhaerentem* justificamur, illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum.

[1]) Aber wenn man, um dem Patripassianismus zu entgehen, eine unmittelbare Einigung der Menschheit mit dem Logos und nur eine mittelbare mit der Gottheit annimmt, so können die Natur und die Personen nicht absolut identisch und selbst in den Personen kann die Gottheit nicht sein; so begegnen wir hier einer doppelten Verirrung, indem Gott als mechanisch einfach und mechanisch zusammengesetzt begriffen wird. Wenn aber dieser Unterschied als ein virtualer oder rationaler bezeichnet wird, so manifestirt sich ein absoluter Widerspruch.

Schulansicht oder einem philosophischen Prinzipe leiten, obschon die Kirchenlehre so klar, diese mechanische Lehre von der Zusammensetzung der Geschöpfe und der Einfachheit Gottes so unnatürlich ist.

274. Daraus folgt, daß Gott alle Attribute wesentlich immanent sind und daß er sie selbst ist, wie der Creatur bestimmte Eigenschaften zukommen, welche sie selbst ist.

Es findet also in Gott und in der Creatur keine Zusammensetzung statt; denn obschon die Creatur bald gerecht, bald ungerecht sein kann, so ist ihr doch sowohl der Zustand des Gerechtseins, als der des Ungerechtseins immanent und nicht etwas, womit sie nur verbunden ist.

Damit ist das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Creatur hergestellt; denn Gott kann als ein abstract einfaches Wesen nicht das Urbild von der mechanisch zusammengesetzten Substanz sein. Gott muß, um Urbild zu sein, sowohl innere Unterschiede haben, also auch muß er diese selbst sein, wie das creatürliche Abbild viele Eigenschaften hat, aber diese selbst ist, ohne zusammengesetzt zu sein.

Die Lehren, daß die Eigenschaften nur Wirkungen nach Außen oder äußere Realitäten und Anhängsel sind, sind unkirchlich. Die erste ist nominalistisch, die zweite realistisch; denn sie kommen darin überein, daß dem Wesen diese Eigenschaften nicht lebendig und innerlich zukommen. Beide extreme Ansichten heben die lebendige Erkenntniß Gottes auf, so daß die Attribute leere Namen sind, welche Gott nicht zukommen. Nenne ich Gott erkennend und wollend, so heißt es, Gott ist übererkennend und überwollend; er ist nur virtute erkennend und wollend und zwar so, daß in ihm das Erkennen das Wollen ist, oder daß nur die Beziehung den Unterschied begründet. In der Creatur sind beide Acte Anhängsel, so daß sie gleichfalls nicht erkennt und will. Sowohl in der nominalistischen, als realistischen Form sind die Attribute Gott und der Creatur nicht immanent, oder das Erkennen ist ein unmögliches und falsches.

Nur dann also, wenn Gott als das Urbild und die Creatur als das Abbild sich entsprechen, ist die Eigenschaftsbestimmung Gottes eine wahre und kirchliche, wie eine systematische.

II.

Von der Entwicklung der realen Einheit der göttlichen Attribute.

§. 60.

275. Nachdem wir die Grundprinzipien für die reale Einheit der göttlichen Attribute festgestellt haben, müssen wir sofort stufenweise fortschreitend die einzelnen Momente erörtern.

Das erste Moment ist, daß die Attribute Gott inhäriren und Gott selbst sind; das zweite, daß die Attribute als eine objective Vielheit in Gott und Gott sind, und das dritte Moment hat darzulegen, wie diese Vielheit als eine Einheit Gott inhärirt und Gott selbst ist. Zugleich müssen wir die Kirchenlehre und die abweichenden Irr- und Schullehren besprechen.

Was das erste Moment anlangt, so enthält es dieses, daß alle Attribute Gott zukommen und daß sie Gott selbst sind.

Der erste Satz: daß alle Attribute Gott zukommen oder inhäriren, begreift sich naturgemäß von selbst, weil es zum Wesen der Eigenschaft gehört, daß es dem Objecte inhärirt. Er enthält also dieses, daß die Eigenschaften nicht erst durch das Erkennen entstehen oder nur Erkenntnißbezüge sind; denn in diesem Falle wäre Gott nicht ewig und gerecht an sich, sondern nur im Erkennen. Es müssen also alle Eigenschaften Gott ante opus intellectus zukommen; denn auch der endliche Geist ist erkennend und wollend an sich, nicht erst als erkannter.

Anlangend den zweiten Satz: daß alle Attribute Gott oder das göttliche Wesen selbst sind, so versteht er sich auch nach der natürlichen Einsicht von selbst, weil das Prädicirte mit der Sache identisch sein muß, indem es sonst nicht ihr zukäme. Aber auf dem Standpunkte der mechanischen Philosophie versteht sich dieser Satz nicht von selbst; denn das Prädicirte sind Stücke zu und neben der Sache, so daß der Satz: der Geist ist erkennend, bedeutet: Neben und an oder im Geist ist das Erkennen angeheftet.

Was aber die nähere Begründung des zweiten Satzes anlangt, so verhalten sich die Sache und die Eigenschaften nur als verschiedene Erkenntnißstufen nach der subjectiven Seite; denn nach der objectiven Seite hin sind sie identisch. Die intellectuale Anschauung, die sich auf das reale Object bezieht, ist die Grunderkenntniß, wie die Reflexion, welche das Einzelne am Objecte erfaßt, die zweite Erkenntnißstufe ist. Es existirt also wohl eine ideale Vielheit: Sache und Eigenschaften, die in der Wirklichkeit nicht vorkommt, weil im Erkennen nur der Inhalt zum Bewußtsein kommt.

276. Damit stimmt die Lehre der Kirche und Schrift überein; denn beide legen Gott Eigenschaften in demselben Sinne bei, als sie Jedermann einer Sache beilegt, also so, daß die Eigenschaften objective Wahrheit haben und sodann Gott selbst sind, oder nicht im Sinne des Nominalismus und Realismus. Gott heißt [1]) ewig, unermeßlich und

---

[1]) Conc. Lateran. IV. cap. 1. Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater et Filiius et Spiritus sanctus, tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino.

unwandelbar, dreipersönlich, Eine Wesenheit, Substanz oder Natur, die durchaus einfach ist, d. h. nicht aus materialen Theilen besteht.

Demnach ist Gott mit den Attributen, wie mit den drei Personen und der Einen Wesenheit vollkommen identisch. Wie Personen und Wesen zusammenfallen, so daß die Personen das Eine Wesen und das Eine Wesen die drei Personen sind, so verhalten sich auch die Attribute zu Gott, den drei Personen und dem Einen Wesen. Sie sind also sowohl immanent, als auch damit identisch, so daß die Attribute nicht ein anderes Ding sind, als Gott, die drei Personen und das Eine Wesen. Der Gegensatz zwischen den Attributen und der dreipersönlichen Einen Natur besteht nicht vor, sondern nur im Erkennen; aber das Objective der Attribute ist wirklich und immanent und Gott.

Gehen wir auf die unkirchlichen Lehren über, so begegnen uns zwei extreme Behauptungen, zunächst die des Gilbert und Barlaam, wornach die Attribute und Acte Anhängsel am Wesen Gottes sind. Nicht darin fehlt diese Lehre, daß sie eine Vielheit in Gott annimmt, sondern darin, daß sie diese nicht Gott sein läßt; denn auch die Dreipersönlichkeit ist eine reale oder actuale und objective Vielheit, aber zugleich Gott. Nach Gilbert sind die Gottheit und Weisheit, wodurch Gott Gott und weise ist, nicht blos objective Unterschiede, sondern zugleich andere Dinge, als Gott. Dieses liegt in dem bereits (44) angeführten Verdammungsurtheile klar ausgesprochen; denn es heißt, daß in Gott oder neben Gott keine Dinge oder Relationen, keine Eigenschaften oder Einzelnheiten oder Einheiten sind, die nicht Gott sind. Der Sinn ist also ein emanent realistischer oder mechanischer.

Es ist daher grundirrig, wenn Gotti [1]) die Kirchenlehre so bestimmt, daß die Attribute selbst nicht in sich und unter sich unterschieden gefaßt werden dürften. Im Decrete von Rheims lehrt die Kirche nichts Anderes, als dieses, daß zwischen Gott und der Trinität, wie zwischen beiden und den Attributen kein solcher realer Unterschied angenommen werden dürfe, wornach diese Unterschiede nicht Gott wären. Die Scholastiker übersehen, daß die Attribute unter sich gerade so, wie die Personen unter sich unterschieden sind, während sie mit der Wesenheit und Dreipersönlichkeit identisch sind.

Wenn die erste extreme Lehre ein Product von der mechanischen Compositionslehre zwischen Substanz und den Accidenzen ist, so gründet

---

[1]) Gotti qu. IV. de div. attrib. n. 8. Verum quidquid sit de opinione Gilberti, dico: errorem distinguentium *realiter actualiter tum essentiam ab attributis, tum attributa a se invicem* (!) merito ab ecclesia proscriptum fuisse. — Perrone comp. th. I. n. 126. Peccarunt insuper, qui realem in Deo distinctionem inter divinam essentiam et attributa *atque inter attributa a se invicem* admiserunt, cujusmodi vulgo censetur Gilbertus Porretanus et Graeci illi schismatici.

sich die zweite auf die Annahme von der mechanischen Einfachheit Gottes, so daß Gott nicht dreipersönlich und innerlich lebendig, sondern eine vielheitslose Einheit ist. Daraus folgt, daß alle Prädicate identisch werden und nur Namen ohne Inhalt sind, wie, daß dieses einfache Wesen, weil es mit dem Namen identisch, vollkommen erkannt und nicht erkannt wird. So die Arianer (63).

Diese zwei Lehren zerstören sich selbst, da sie, vollkommen ausgebildet, jede Erkenntniß ausschließen.

Nicht so verhält es sich mit den Schullehren, weil sie nicht vollkommen durchgebildet sind, sondern weil noch nebenbei die Kirchenlehre behauptet wird. Hier kommt es darauf an, daß die Prinzipien systematisch erfaßt und consequent durchgebildet werden, wodurch der Widerspruch klar zu Tage tritt.

Zuerst muß dieser Widerspruch der Schullehren mit dem Dogma in dem Objecte aufgezeigt werden. Dieser Widerspruch liegt in der Lehre von der abstracten Einfachheit Gottes, die so lautet: Distinctorum unio ist die Zusammensetzung, negatio distinctorum ist die Einfachheit. Nach dieser Lehre ist nicht blos das, was nur äußerlich vereinigt ist, wie ein Kunstwerk, sondern auch das, was lebendig vereinigt ist, wie das Erkennen und Wollen im Geiste, zusammengesetzt, weßhalb die drei Personen, die real verschieden und zugleich in sich gegenseitig sind, zusammengesetzt sein müssen. Aber erstens muß ihre objective Vielheit und Unterschiedenheit und sodann ihre lebendige Einigung consequent negirt werden. Letzteres thun einige Scholastiker [1]) (45) wirklich, um die Einfachheit Gottes zu retten; aber das Erstere müssen sie consequent ebenso negiren. Wenn aber die Personen nicht gegenseitig sich einwohnen und nicht drei Götter sind, so müssen sie doch *in der* Natur, in einem Dritten sein, was ebenso häretisch ist, weil es nichts Viertes gibt und weil zudem die Personen nur modi oder Ausläufe des Wesens wären.

Zweitens haben wir diesen Widerspruch der Schullehre, daß die Attribute nur virtual oder potential (also nicht actual) Gott zukommen und Gott selbst sind, mit der Kirchenlehre nachzuweisen. Es ist aber an sich klar, daß Gott nicht gerecht an sich und in sich oder actual

---

[1]) Antoine de ss. trinitate, c. I. art. 2. Obj. 5. Si essent tres personae in Deo, esset compositio realis in Deo. Falsum consequ. Ergo. Resp. Nego sequel. maj. Nam compositio est unio multorum realiter distinctorum. At *in Deo personae divinae non uniuntur ad invicem*, sed identificantur in natura. Unde personae divinae non se habent ut plures unius totius partes, sed ut una simplicissima entitas, unaquaeque persona cum natura sibi realiter identificata constituit unam personam simplicem ab aliis personis realiter distinctam: ita ut Deus sit in natura simplicissimus et unicus et tamen in personis trinus.

ist, wenn die Gerechtigkeit als eine Eigenschaft erst im Erkennen und in der Beziehung des Wesens auf Anderes entsteht.

Es handelt sich hier zunächst nur darum, die Immanenz und Identität der Attribute in Bezug auf Gott als eine unmögliche nachzuweisen, wenn die Attribute zusammengenommen nicht actual, sondern nur virtual in Gott enthalten sind. Aber der sogenannte virtuale Unterschied lehrt ja gerade, daß die göttlichen Eigenschaften nur im Erkennen vorkommen oder hier nur actual, also außer diesem nur der Möglichkeit noch vorhanden sind. Sind sie aber nur virtual, also nicht wirklich vor dem Erkennen vorhanden, so können sie Gott auch nicht wahrhaft zukommen. Es ist der Satz irrig: Gott ist weise und gütig; denn er hat nur den Sinn: Gott ist nur der Potenz nach weise und gütig, aber er hat an sich eine andere Eigenschaft.

Man sage nicht, es sei etwas Anderes, die Attribute seien vom Wesen virtual unterschieden, und sie bestehen nicht actual, sondern nur virtual; denn die Attribute bestehen ja nicht vor dem Erkennen, also nur im Erkennen, und folglich nur als mögliche, nicht als wirkliche. Wenn man nur das Existirende vergleichen kann, so ist es ein Widerspruch, von einem virtualen Unterschiede der doch nicht wirklichen Attribute mit dem wirklichen Wesen Gottes zu sprechen, sondern man sollte fragen, ob die Attribute virtual oder actual Gott zukommen und Gott sind.

Aber bereits der Begriff von dem virtualen Enthaltensein oder Unterschiedensein ist ein falscher; denn er wird dem wirklichen Unterschiede als ein logischer, rationaler oder mentaler entgegengesetzt. Nach den Bestimmungen (62) der Theologen ist der virtuale Unterschied jener, der entweder durch die Kraft (virtute intellectus) des Denkens und Beziehens nach Außen oder durch die Wirkung der im Wesen liegenden Kraft entsteht, also nicht immanent ist. Aber hier sind zwei Bezüge, die des Denkens und die der Kraftbethätigung identificirt; denn Gott ist allmächtig und Herr ohne und vor der Denkbeziehung. Daraus ist klar, daß der virtuale Unterschied nicht Gott immanent, sondern ein äußerer ist, in derselben Weise, als nach der Hegel'schen Dialektik Gott nicht gut ist, sondern gut und endlich oder das Unterschiedene wird.

Der virtuale oder potenziale Unterschied der Thomisten cum fundamento in re oder rationis ratiocinatae stimmt dem Wesen nach mit dem der Nominalisten überein, wornach die Attribute gleichfalls nicht das innere Wesen Gottes bestimmen und ihm immanent, sondern nur äußere Namensbezüge ohne Wirklichkeit sind. Beiderlei Attribute sind Bezeichnungen des nur Möglichen und somit Unwirklichen, wodurch aber die Gotteserkenntniß aufgehoben wird; denn Jedermann glaubt,

wenn er Gott gütig und selig nennt, daß Gott an sich gütig und selig ist, nicht durch eine Denkbeziehung oder Connotation [1]).

Wenn man die Thomistische Lehre von dem virtualen Unterschiede von der nominalistischen dennoch unterscheiden will, obwohl sie darin übereinstimmen, daß sie die Immanenz der Attribute in Gott leugnen, so kann man sagen, daß die Thomistischen Attribute die verschiedenen Effecte der einfachen Kraft Gottes, die nominalistischen aber die verschiedenen Denkeffecte und äußeren Denkbeziehungen (respectus) sind. Es ist daher ein Widerspruch, zu sagen [2]), daß zwischen diesen möglichen Außenbezügen und dem Wesen ein virtualer Unterschied statt findet, was so unmöglich ist, als wollte man zwischen dem Namen Petrus und dem wirklichen Petrus einen Unterschied feststellen, ehe man den Namen Petrus (ante opus intellectus) denkt.

277. Das zweite, näher zu entwickelnde und zu beweisende Moment hinsichtlich der realen Einheit der göttlichen Attribute liegt darin, daß die vielen Einzelnattribute Gott inhäriren und mit Gott identisch sind.

Dieses Moment unterscheidet sich von dem ersten durch zwei Punkte, erstens dadurch, daß alle Einzelnattribute Gott zukommen, und zweitens dadurch, daß sie in ihrer Unterschiedenheit Gott zukommen und Gott sind.

Der erste Satz ist mit dem ersten Momente erwiesen; denn wenn die Inhärenz und Immanenz zum Wesen der Attribute gehört, so müssen alle Attribute inhäriren und Gott sein, das heißt so, daß sie weder außergöttliche Realitäten, noch unwirkliche und leere Namen sind.

Auch der zweite Satz, daß die Attribute unter sich unterschieden sind und so Gott zukommen, ist bereits im Prinzipe mit dem Satze bewiesen, daß die Inhärenz zum Wesen der Eigenschaft gehört. Wenn es daher viele Attribute gibt, so daß das Erkennen von dem Wollen sich objectiv oder in der Wirklichkeit unterscheidet, so müssen diese vielen Attribute mit ihren Unterschieden unter sich Gott zukommen und Gott selbst sein; denn sie werden von Gott in seiner Immanenz, nicht von einem Außenbezuge oder von einem Gott fremden Innenbezuge prädicirt. Es ist also damit bereits ausgeschlossen, daß sie eine zweite oder andere Substanz als Gott sind, und zugleich behauptet, daß Gott selbst diese Vielheit sein muß, in derselben Weise, als er dreipersönlich ist.

278. Die Lehre der Kirche stimmt mit dieser natürlichen Ueberzeugung vollkommen überein; denn sie nennt (nach n. 276) Gott ewig u. s. w., wie die drei Personen und zugleich einfach. Nun ist aber

---

1) Vgl. n. 62. Anmerk. I. IV.

2) Gotti l. c. n. 69. Inter essentiam et divinas personas, inter attributa tum invicem tum relate ad essentiam *ante opus intellectus sola distinctio virtualis* seu summa unitas et simplicitas actu aequivalens pluribus reperitur.

Gott zugestandener Weise wirklich und immanent dreipersönlich und zwar so, daß trotz dieser Vielheit die Einfachheit nicht aufgehoben wird; also muß er in demselben Sinne und in Wirklichkeit ewig, unermeßlich u. s. w. sein. Sonach ist es wohl richtig, daß die Attribute mit Gott und der Dreipersönlichkeit identisch sind; aber es ist ebenso unrichtig und unkirchlich, zu behaupten, daß die Attribute unter sich identisch und vollkommen gleich sind, als es unwahr und unkirchlich ist, zu lehren, daß die drei Personen unter sich identisch sind.

Hier ist ein Punkt, wo die Scholastik von der Kirchenlehre abweicht, mit der Behauptung, daß auch die Attribute unter sich ebenso identisch sind, wie die Attribute und das dreipersönliche Wesen. Denn weil sie, wie bewiesen, einen unkirchlichen Begriff von der göttlichen Einfachheit aufstellt, der keine Vielheit zuläßt, so kann sie weder die Dreipersönlichkeit als eine Dreiheit, die unter sich real unterschieden ist, noch die Attribute unter sich als eine objective und unterschiedene Vielheit anerkennen. Zunächst hebt sie die objective Vielheit auf und nimmt nur eine virtuale an [1]; aber die Annahme einer virtualen Vielheit vor und außer der Erkenntniß ist ein Selbstwiderspruch. Gott ist nach dieser Lehre nur der Möglichkeit nach (virtute) oder nur in den möglichen Außenbezügen und Wirkungen dreipersönlich und ewig u. s. w., eine Lehre, die auf den ersten Blick als unwahr bezeichnet werden muß.

Hier muß die Lehre des Duns Scotus besonders erwähnt werden, obwohl davon schon (65) die Rede war, weil sie hier verständlich wird. Er nimmt einen objectiven Unterschied, d. h. ante opus intellectus, in Gott (ex natura rei) an, den er den formalen, nicht realen, nennt, und lehrt, daß er zwischen den einzelnen Attributen, wie zwischen diesen und Gott, der Substanz und Dreipersönlichkeit statt findet [2]. Die erste Behauptung, daß ein objectiver Unterschied zwischen den Attri-

[1]) Antoine de divinis attrib. art. 1. §. 2. Obj. 1. Attributa divina sunt multa etiam independenter ab intellectu. Ergo distinguuntur inter se realiter.

Resp. dist. ant. Sunt multa virtualiter, conced. ant. Realiter et entitative, nego ant. Attributa divina etiam *independenter a mentis conceptu sunt multa virtualiter et aequivalenter*, quia sunt entitas divina, quae licet in se simplicissima, aequivalet multis realiter distinctis in ordine ad diversos effectus praestandos et agendum inadaequate atque ad terminandos diversos conceptus.

[2]) Gotti l. c. n. 34. Distinctio passim a theologis dividitur in distinctionem realem et distinctionem rationis. — Praeter has duas distinctionum species tertiam quasi mediam excogitavit Scotus, quam *vocat formalem ex natura rei: formalem quidem*, quia non est inter duas res, sed aut inter rem et ejus formalitatem vel perfectionem aut inter ejusdem rei formalitates seu perfectiones; *ex natura rei*, quia est actualis inter rem et ejus formalitatem sive inter formalitates ejusdem rei independenter ab omni cognitione intellectus. Hac distinctione contendit Scotus distingui essentiam divinam tum ab attributis et personis, tum attributa invicem.

buten unter sich statt finde, ist gegründet; die letztere Behauptung dagegen nicht.

Da wir es nur mit dem ersteren Verhältnisse zu thun haben, so müssen wir erwägen, ob die Einwürfe von Seite der anderen Schulen, daß er in denselben Irrthum, wie Gilbert, verfallen, gegründet seien. Allein Gilbert nahm eine Vielheit an, die nicht Gott ist; Scotus aber eine Vielheit, die er selbst ist. Gegen die abstracte Einfachheitslehre aber beruft er sich auf die Trinitätslehre und die der Väter und beweist unwiderleglich, daß, wenn das Erkennen und Wollen in Gott identisch sind, auch der Sohn und der heilige Geist nicht real unterschieden sein können. Hier prallen alle Einwendungen ab.

Nach dieser Lehre kann die Immanenz, objective Vielheit und Unterschiedenheit der Attribute angenommen werden; aber etwas Anderes ist es, ob Scotus auch das, was er durch Folgerungen aus der Trinitätslehre gefunden, prinzipial durchführt. Dieses ist keineswegs der Fall, indem er ebenso die falsche Lehre von der Einfachheit Gottes im Gegensatze zur Zusammensetzung der Creatur, wie (n. 272. Anm.) gezeigt wurde, festhält. Zuletzt reducirt sich diese Lehre eines formalen Unterschiedes auf das falsche Prinzip, daß die allgemeinen Formen, Ideen, objective Realität außer oder im Einzelnen haben.

279. Endlich ist das dritte Moment, welches die vielheitliche und zugleich einheitliche Inhärenz und Identität der Attribute mit Gott betrifft, näher zu erörtern.

Dieses Moment ist nur eine Folge von den zwei vorhergehenden; denn die Attribute sind eine gegenseitig unterschiedene und mit Gott identische Vielheit, also sind sie zugleich einheitlich, weil Gott nur Eine Substanz ist.

Nach Gilbertus Porretanus ist Gott ein Aggregat, weil die Substanz und Accidenzen Anhängsel an Gott und nicht Gott sind. Gott wäre nicht eine lebendige Einheit, sondern eine sich fremde Vielheit und Hundertheit, wie der heilige Bernhard behauptet[1]). Gott kann aber eine lebendige Einheit von vielen Attributen sein, wie die drei Personen zugleich in ihrer Immanenz die höchste Einheit sind. Aber

[1]) Gotti l. c. n. 9. Concilium Lateranense cap. 2. contra Abbatem Joachim statuit, quod in Deo trinitas est solummodo, non quaternitas (ut falso ille imponebat Petro Lombardo), quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina. Ergo si quaelibet personarum non sit illa res, quae est essentia seu natura divina, sed realiter ab illa distincta, dabitur in Deo non tam trinitas, quam quaternitas. Imo si ab eadem natura, sicut et ad invicem distinguentur realiter attributa, dabitur in Deo non solum quaternitas, sed centenitas, cum centum sint attributa, tum invicem, tum ab essentia distincta. Hoc argumento Gilbertum urgebat S. Bernardus lib. 5 de consid. cap. 7 dicens: Multa dicuntur esse in Deo et quidem sane catholiceque, sed multa unum; alioquin, si diversa

die Dreiheit wird durch die vielen Attribute nicht aufgehoben, weil die neun Attributenklassen nur untergeordnete Bezüge und mit dem Wesen identische Modalitäten sind. Nur in dem Falle, als die Attribute nicht mit Gott identisch und somit nicht Eins wären, gäbe es eine Zusammensetzung in Gott.

Vermöge dieser lebendigen Einheit der Attribute mit Gott und unter sich kann man sagen: Der Urweise ist auch urgütig, der Gerechte ist auch barmherzig, weil das eine Prädicat zwar nicht das andere ist, aber damit verbunden und ohne dasselbe nicht zu denken ist. Falsch sind daher die Sätze: Der Urweise ist, soferne er urweise ist, auch der Urgütige, oder: Die Weisheit ist die Güte; denn diese Sätze enthalten absolute, gegen die erste Denkregel verstoßende Widersprüche.

Diesen Widersprüchen entgeht die gewöhnliche Schullehre von der Identität oder nur rationalen Unterschiedenheit der Attribute nicht, weil die Attribute an sich gleich, und nur verschiedene Denkbezüge sind. Wenn daher das Erkennen das Wollen in Gott ist, so müssen der Sohn und der heilige Geist auch identisch werden, weil das Zeugen und Hauchen im Vater nicht unterschieden und weil, wenn der Geist auch von Vater und Sohn ausgeht, er doch nicht durch zwei Prinzipe und durch einen vom Zeugen verschiedenen Act, durch das Hauchen, ausgehen kann [1]). Es fällt also die ganze Trinität zusammen und es bleibt nur mehr die abstracte Einfachheit stehen.

Ebenso wenig können die emanenten Acte Gottes unterschieden oder es muß der Act, wodurch Gott schöpft, wesenhaft auch der erlösende und heiligende sein. Aber es fallen auch die Außenacte mit den inneren zusammen oder ein neuer Act läßt sich bei dieser Theorie nicht denken, weßhalb auch die Lehre von der Unwandelbarkeit Gottes falsch gefaßt werden muß. Es ist daher nicht wahr, daß der sogenannte virtuale Unterschied ausreicht, um zu verhindern, daß die Attribute zusammenfallen und sich widersprechen; denn die Vielheit und Unterschiedenheit ist ja nur in der Sprache, aber nicht in der Sache.

III.

Von der organischen Vermittlung der realen Einheit der göttlichen Attribute.

§. 61.

280. Weil die göttlichen Attribute organisch in Gott vermittelt und Gott selbst sind, so ist diese innere und lebensvolle Einheit näher

---

putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa, dicimus magnum, bonum, justum et innumera talia, sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum.

[1]) Bellarm. disput. de Christo l. II. c. 26: Sicut in Deo idem sunt intellectus et voluntas, intelligere et velle, idem etiam essent verbum et amor, nisi unum ab altero vere procederet.

nachzuweisen, und da sie von dem Organismus der Unterschiede selbst abhängt, so muß zuerst von den verschiedenen Arten der Unterschiede und ihrer Einheit gesprochen werden (61, 62).

Sowohl der Unterschied, als die Einheit wird im Erkennen aufgefaßt, und daher ist das Erkennen zwar überall der Spiegel der Unterschiedenheit und Einheit, aber doch setzt es selbst Unterschiede und besteht aus einem eigenen Organismus. Sonach sind die Erkenntnißunterschiede und die Erkenntnißorganisation andere als die sachlichen Unterschiede und ihre Einheit. Ebenso kann man die Grundunterschiede von den abgeleiteten, wie die inneren von den äußeren, wie die substanzialen von den causativen unterscheiden und jene reale im eminenten Sinne oder substanziale und grundhafte, diese formale nennen.

Dadurch entstehen noologische und ontologische, wie morphologische Unterschiede mit einer entsprechenden Einheit, oder ideale, reale und formale.

Der noologische Unterschied und die noologische Identität besteht zwischen den verschiedenen Erkenntnißstufen und entsprechend zwischen der Sache und der Eigenschaft. Daher besteht wohl ein Unterschied in dem Satze: Gott ist frei, aber nur ein begrifflicher, weil Gott das Object, frei die nähere Bestimmung ist, und das Ist die ideale Identität und somit den noologischen Organismus ausdrückt.

Weil es kein leeres Erkennen gibt, so ist jeder ideale oder rationale Unterschied und Organismus nicht grundlos oder ohne Sachbeziehung, weßhalb die differentia rationis ratiocinantis et ratiocinatae als eine leere hinwegfällt. Auch das Allgemeine bezieht sich, wenn auch nur mittelbar, auf das Wirkliche.

Der ontologische oder reale Unterschied ist ein weiterer oder engerer, je nachdem die Einheit eine weitere oder engere ist. Zuerst ist die lebendige Einheit von dem Aggregate unterschieden; sodann ist jede lebendige Einheit oder Substanz von der anderen real unterschieden. Dieser reale Unterschied ist ein wesentlicher und grundhafter, wie zwischen Thier und Geist, oder ein nur numerischer, oder individualer, wie zwischen zwei Geistern. Es ist aber jede lebendige Einheit an sich selbst ein Organismus mit realidentischen Unterschieden, welche, weil sie zusammen das Wesen begründen und innerlich zusammenhängen, coessentiale, mitwesentliche oder gliederhafte heißen können. Die gliederhaften Unterschiede sind unter sich unterschieden und doch zusammen das Eine Wesen oder im Wesen gleich.

Der morphologische oder formale Unterschied ist in den blosen Kunstwerken ein äußerer, in den lebendigen Einheiten aber ein innerer und zwar ein grundinnerer oder so, daß er mit dem Organismus zugleich gegeben ist, weil jeder Organismus geformt ist; oder er ist ein

mehr äußerer und gesetzter. So ist der Außenact eine Formation und er unterscheidet sich von dem Grunde ebenso objectiv, obwohl er damit Eine Substanz ist, wie sich der Weise und die Weisheit als ideal-formaler Unterschied geltend macht.

281. Diese drei Unterschiede müssen wir in dem Verhältnisse der Attribute zum göttlichen Wesen nachweisen.

Zuerst bilden die Attribute und das göttliche Wesen einen idealen Organismus, begrifflich aufgefaßt; denn Wesen und Eigenschaft sind nicht zwei Sachen, die real zusammenhängen, sondern nur verschiedene Darstellungen derselben Sache. So ist das göttliche Wesen die unmittelbare Erkenntniß, wodurch die Sache als eine ganze dargestellt wird, und die Attribute sind einzelne Nachbildungen und Reflexe, wodurch dieselbe Sache im Einzelnen erfaßt wird. Diese Attribute entsprechen dem Objecte und sind somit zunächst innere Unterscheidungen, weil die Sache zunächst eine innere ist.

Der virtuale und nominalistische Unterschied sind nur Außenbezüge, welche dem Objecte fremd sind. Indessen kennt die Scholastik bereits außer den Außenbezügen auch Innenbezüge (respectus ad intra) und Duns Scotus [1]) zerlegt und widerlegt sie meisterhaft, um seinen formalen Unterschied a parte rei festzustellen. Gott als urbildliche Substanz

---

[1]) In I. l. sent. dist. 8. qu. 4. In ista quaestione sunt multae opiniones, quas non omnes intendo recitare, sed duae sunt tenentes conclusionem negativam, quae tamen inter se differunt vel contradicunt, quarum utraque ponit, quod cum simplicitate Dei non stat distinctio attributorum aliqua, nisi tantum rationis. Sed prima ponit, quod nec illa potest haberi nisi per respectum ad extra. Secunda ponit istam distinctionem rationis posse haberi absque respectu ad extra.

Prima innititur isti rationi: quandocunque in uno extremo est differentia rationis, cui correspondet in alio extremo differentia realis, distinctio vel differentia rationis sumitur per comparationem ad distincta realiter. Exemplum de distinctione secundum rationem dextri et sinistri in columna, quae sumitur per respectum ad distinctionem realem eorum in animali; similiter de distinctione rationis in puncto ut est principium et finis, quae distinctio sumitur per respectum ad lineas realiter diversas. Sed attributa divina habent in creaturis aliqua re distincta sibi correspondentia, ut bonitas bonitatem, sapientia sapientiam, et alia, quae vere dicuntur attributa, per quae excluduntur quaedam proprietates divinae, ut sempiternitas et aeternitas, quae proprie non sunt attributa. Ergo etc. Adhaerentes huic rationi tenent, quod sic distinguuntur attributa per respectum ad intellectum nostrum intantum, quod illis correspondentibus in creaturis circumscriptis nonnisi unicus conceptus et simplex posset formari de essentia divina, quae unico nomine exprimeretur. (Diese Ansicht mit ihren Modifikationen wird auf mehren Seiten besprochen.)

Alia est positio, quae dicit, quod essentia divina absolute considerata, in quantum natura aliqua vel essentia nullam habet distinctionem rationis nisi quasi in potentia. Com. 12. Met. Multiplicitas rationum in Deo non est nisi in intellectu tantum, non in re. Considerata autem non in se, sed in quantum veritas, prout se habet esse

muß wie die abbildliche ein Verhältniß zum Erkennen haben und so= nach als Totalität und im Einzelnen betrachtet werden können. Als Totalität ist Gott Substanz und im Einzelnen betrachtet ist er eigen= schaftlich. Sonach ist dieser Unterschied zwischen der Substanz und ihren Eigenschaften nur ein idealer, wenn auch objectiver und ansich= heitlicher, nicht in Bezug auf Anderes.

Derselbe Gegensatz und Unterschied, wie zwischen der Substanz und den Attributen Gottes besteht auch zwischen Gott oder der absoluten Substanz und zwischen den drei Personen, welche das Einzelne und Reale und in ihrer Innewohnung die Eine Substanz sind.

282. Zweitens besteht wie zwischen den drei Personen, so zwischen den einzelnen Attributen unter sich ein wirklicher oder actualer, nicht blos potenzialer Unterschied, obschon die Attribute, wie die drei Per= sonen, mit dem göttlichen Wesen absolut identisch und davon nicht virtual oder potenzial unterschieden sind.

Das göttliche Wesen oder die Dreipersönlichkeit ist nicht die Ursache oder das reale und mechanische Substrat oder Subject, oder die Sub= stanz, woran die Eigenschaften hängen, sondern dasselbe, nur in einer anderen Fassung, oder nur begrifflich davon unterschieden. Aber weil die Attribute unter einander sich nicht wie Subject und Prädicat, son= dern nur wie Subjecte oder Objecte verhalten, weßhalb man nicht sagen kann: Das Erkennen ist das Wollen, oder: Die Intelligenz will, so folgt, daß sie untereinander real oder objectiv unterschieden sind.

Diese objective Vielheit hebt aber die Einheit nicht auf, weil sie eine organische und lebendige ist. Die Attribute sind zwar nicht Organe oder solche reale Unterschiede, als die Personen; aber doch bezeichnen sie Einzelnes in den Personen, das von anderem actual unterschieden ist. So ist das Wollen ein anderer Act als das Erkennen, weßhalb auch der Grund entsprechend sich unterscheiden muß, und ebenso ist der Vater Substanz, woraus er zeugt, sodann Prinzip des Zeugens und endlich zeugend, und diese drei actuale Bestimmtheiten, welche zu= sammen der Vater sind, verhalten sich als sachlich zwar Eine Person, aber doch als eine andere Bestimmtheit in ihr. Sie sind nicht wie Organe verbunden, aber doch in nachbildlicher Weise, wie Zusammen= bestehendes unzertrennbar vereint ist. Der Act ist etwas Wirkliches

in intelligentia, potest dupliciter accipi, aut in quantum movet intellectum quasi simplici intelligentia et sic adhuc concipitur per rationem suae simplicitatis nec habet aliquam pluralitatem nisi quasi in potentia. Aut in quantum intellectus post istam apprehensionem negociatur circa ipsam pluralitatem attributorum, quasi reducendo ipsam de potentia ad actum. — Istae rationes attributorum, quas intellectus de simplici essentia secundum diversos conceptus format, non sunt nisi respectus fundati in essentia. — (Wird gleichfalls weitläufig entwickelt.)

und doch von dem Agens Unabtrennbares, so daß der Gegensatz und Unterschied ein actualer, nicht ein nur gedachter ist, wie der zwischen dem Ganzen und seinen Theilen. Der Act ist kein Organ und kein für sich stehendes Element, sondern ein Actual- oder Realmoment, welches mit andern Realmomenten das Lebendige bildet.

Solche Realmomente sind die einzelnen Attribute, wodurch es begreiflich wird, wie sie actual unterschieden und doch nur dasselbe Eine Leben, wie sie keine Theile von einem Ganzen, sondern nachbildliche Elemente oder gleichsam Organe der lebendigen Wesenheit sind. Man kann sie Modi und Modificationen der Substanz nennen, aber man darf sie nicht so verstehen, als würden sie entweder erst durch das Denken oder durch die Substanz gesetzt, so daß ein virtualer Unterschied zwischen beiden bestände; denn in diesem Falle wären sie nicht objective und actuale, wie immanente, sondern nur gemachte und äußere Attribute und Modi[1]).

Solche actuale Bestimmtheiten und Realmomente sind aber die drei Grundbegriffe, welche wir an der Substanz unterschieden und der ganzen Attributenlehre zu Grunde gelegt haben. Es ist das Seinsmoment ein actual anderes, als das Form- und Bezugsmoment, wie umgekehrt, und doch sind sie zusammen eine reale Einheit; denn jede Substanz ist seiend, geformt und innerlich. Diese Realmomente entsprechen den inneren Gliedern, sind sie aber selbst nicht.

Wenn nun diese Realmomente objectiv und zugleich eine lebendige Einheit sind, so müssen auch alle Attribute, welche darauf gegründet sind, eine lebendige Einheit bilden.

283. Auch der dritte oder formale und morphologische Unterschied läßt sich in den göttlichen Attributen nachweisen.

Er gründet sich auf den Unterschied der inneren und äußeren Thätigkeit oder zunächst auf den nothwendigen und freien Act in Gott. Es ist klar, daß beide Acte objectiv unterschieden sein müssen, weil sonst die Weltschöpfung keine freie wäre, und doch ist es dasselbe Wesen, welches beide Acte setzt und ist. Es unterscheidet sich aber der freie und nothwendige Act nicht so, wie Erkennen und Wollen, welche Acte simultan und zusammen, wie ineinander bestehen, sondern so, daß der freie Act ein äußerer und späterer und daher nur an sich möglicher oder nur potenzialer ist. Der Unterschied liegt in der Ausbildung oder Formation, weßhalb beide Acte nur der Form nach, aber doch objectiv unterschieden sind. Der freie Act verhält sich nicht, wie ein dem Sub-

[1]) Darum ist der Begriff der Attribute (60. An.) ebenso falsch, wornach sie Folgerungen oder Folgen aus dem Wesen, wie der, wornach sie Umstände und Anhängsel sind.

jecte fremdes Accidenz, sondern ist das agirende Subject selbst, weßhalb hier keine materiale Zusammensetzung, aber doch ein actualer Unterschied statt findet.

Aber die Scholastik kann beide Acte mit dem Begriffe der leeren Einfachheit nicht vermitteln, und muß sie entweder leugnen oder eine Zusammensetzung annehmen. Hier ist es klar, daß Gott zuerst als Substanz und sodann erst als Causalität gefaßt werden kann, weil der freie Act die Substanz voraussetzt, sowie, daß der Begriff des Urlebens der erste für die Attributenlehre ist, womit der des Urbildes zusammenfällt.

Das Urleben ist aber als reale Einheit oder Substanz und als dreipersönlich bestimmt, und hier besteht der ideale Unterschied, wie zwischen den Attributen und den drei Personen. Sodann ist die Dreipersönlichkeit, wie die Attribute gegenseitig unterschieden und zugleich eine lebendige Einheit, wie die Attribute als Einheit in der Urpersönlichkeit oder Urcausalität gefaßt sich in freie und nothwendige objectiv eintheilen und so formal unterscheiden.

Daraus wird es klar, wie diese drei Unterschiede berechtigt sind und nur Eine Einheit bilden, wie der nominalistische Unterschied pseudoideal, der realistische aber pseudoreal, und wie der virtuale pseudoformal ist. Es sind also die göttlichen Attribute auch nach ihrer realen Seite und Einheit betrachtet lebendig oder organisch vermittelt, und sie bilden ein Realsystem nach der objectiven, wie ein Idealsystem nach der begrifflichen Seite.

Drittes Glied.

Von der formalsystematischen Einheit der göttlichen Attribute.

284. Die Attributenlehre wurde zuerst an sich als eine Einheit betrachtet, welche die ideale ist, weil die Attribute an sich eine Erkenntnißform des Geistes sind. Alsdann wurde die Beziehung auf den Inhalt oder die Sache, welche eine äußere und objective ist, dargelegt und daher die realsystematische Einheit der Attributenlehre entwickelt.

Zuletzt muß noch die beiderseitige, sowohl subjective als auch objective Einheit, welche die formale ist, zur näheren Vermittlung gelangen. Diese formalsystematische Einheit ist die Wissenschaft, wie der Inhalt der Attributenlehre, und es ist die ganze Attributenlehre nach Inhalt und Form zum Subjecte und zur Gotteslehre zu entwickeln. Zuerst handelt es sich um die Begründung durch das erkennende Subject an sich und in der Offenbarung, sodann um die Entwicklung in der Gotteserkenntniß und im Verhältnisse zur Trinitätslehre, sowie endlich nach der allseitigen Vermittlung und Einheit nach Außen und Innen.

I.

Von der Begründung der formalsystematischen Einheit der göttlichen Attribute.

§. 62.

285. Die göttlichen Eigenschaften werden auf drei innigst zusammenhängenden und unzertrennbaren Wegen erkannt und zum Bewußtsein gebracht, erstens auf dem Wege der Offenbarung, zweitens auf dem Wege der natürlichen und primitiven Weltbetrachtung, und drittens auf dem Wege der Speculation.

Dieses ist auch der historische und natürliche Gang; denn die Uroffenbarung im Paradiese geht jeder Weltbetrachtung voran und macht sie erst dadurch möglich, daß der Mensch durch den Umgang mit Gott intelligent und selbstbewußt wird. Das Geschlecht kann dieser Offenbarung getreu bleiben oder nicht; immerhin besitzt es den zweiten Weg, den der Weltbetrachtung, nur in Folge der Uroffenbarung, und es kann auch durch eigenes Nachdenken tiefer gehen, wodurch die speculative Erkenntniß entsteht.

Die speculative Erkenntniß ist wahr, wenn sie allseitig und nicht abstract ist oder den ersten zwei Erkenntnißquellen nicht widerspricht. Wegen der Schwäche der Intelligenz ist die Speculation sehr leicht dem Irrthume zugänglich. Auch die einfache Weltbetrachtung genügt allein nicht, weil sie gleichfalls nicht absolut sicher ist, weßhalb nur die Offenbarung vollkommene Gewißheit gewährt.

286. Gehen wir die einzelnen Erkenntnißmedien durch, so ist die Offenbarung die erste und höchste Quelle, welche sich durch die ganze Geschichte lebendig fortpflanzen und ungetrübt forterhalten muß.

Es fällt hier das lebendige Gotteswort mit dem ersten und höchsten Inhalte zusammen; denn Gott ist nicht blos der Sprechende und Offenbarende, sondern auch der Mittelpunkt des Offenbarungsinhaltes. Näher ist das persönliche Gott-Wort, der Sohn Gottes, der Offenbarende, welcher, wie das Wort, nicht zunächst auf sich, sondern auf den Vater und Schöpfer aller Dinge hinweist. Erscheint der Offenbarende als Mittelpunkt und erster Inhalt der Offenbarung, so ist damit bereits die Beziehung Gottes auf die Welt mitgesetzt. Er muß als Schöpfer und Herr der Welt zugleich und damit sein lebensvoller Bezug zur Creatur erkannt werden.

Diese Offenbarnng ist dieselbe im Paradiese, wie die durch die Patriarchen, Moses und die Propheten und ist vollendet in dem menschgewordenen Worte selbst. Es findet nur eine Ausbildung der ersten Grundbezüge statt, so daß die Menschheit immer dieselbe Glaubenssumme, wenn auch nicht in gleicher Entwicklung, besaß.

Das lebendige Gotteswort muß aber die ganze Geschichte erfüllen und daher muß es Stellvertreter oder Organe geben, durch die Gott sein Wort fortpflanzt. Die Religion als Gottesbund kann ohne lebendig Verbündete nicht existiren und diese Verbündeten auf der Erde, welche die sichtbare Kirche sind, müssen im Besitze des lebendigen Gotteswortes sein.

Dieses lebendige Gotteswort ist gestaltend, indem es den Glauben durch die innere Erleuchtung erzeugt und damit das innere Gottesleben hervorruft, und es ist verkörpert, indem dessen Inhalt ja in der Kirche und in der lebendigen Religion erschaut wird.

Dieses lebendige Gotteswort ist die Urquelle; der Glaube ist ein lebendiges Nachsprechen dieses Gotteswortes, woraus das Leben aus Gott und in Gott entsteht. Das Schriftwort ist nur eine secundäre Quelle und nur im lebendigen Verbande mit dem lebendigen Gottesworte in der Kirche verständlich.

287. Das zweite Mittel, Gottes Eigenschaften zu erkennen, ist die Weltbetrachtung; denn aus der Welt kann Gottes unsichtbare Macht und höchste Würde, wie die Schrift (Weish. 13, 1—5, und Röm. 1, 20) lehrt, erkannt werden.

Um aber die Welt betrachten zu können, muß der Mensch bereits selbstbewußt geworden sein, was gleichfalls ohne das lebendige Wort der Menschen nicht möglich ist. Dieses aber entzündete sich an dem Urworte in der Uroffenbarung. Es kann nun der Mensch den Inhalt der Offenbarung verlassen und getrübt haben; aber er ist doch, ehe er glaubt oder die Offenbarung annimmt, im Stande, aus der Betrachtung seiner und der Welt Gottes Eigenschaften oder ihn so, daß er als das urpersönliche und weltschöpferische Wesen erfaßt wird, zu erkennen.

Diese Erkenntniß ist jedem Menschen, nicht blos dem Philosophen, möglich, und es kann kein Zweifel bestehen, daß, weil die philosophische Erkenntniß viel schwieriger ist, die natürliche, nicht philosophirende Vernunft unter den Heiden der Wahrheit näher geblieben, als die speculative Vernunft im Allgemeinen.

Es fragt sich nun, ob aus der Welt alle Eigenschaften Gottes mit Bestimmtheit durch die natürliche und primitive Vernunftthätigkeit erkannt werden können. Eine allgemeine richtige Erkenntniß Gottes, daß er allmächtig und allgegenwärtig, höchst weise und gütig sei, läßt sich nicht in Abrede stellen, und wenn diese Erkenntniß auch nicht durchgebildet sein kann, so kann sie doch irrthumslos sein, welche sie nicht wäre, wenn das höchste Wesen für geistlos und für unheilig gehalten würde.

288. Der dritte Weg ist die speculative Vernunftthätigkeit, welche sich auf die Naturbetrachtung allein, oder auch auf die Offenbarung

stützen kann. Im ersteren Falle erkennt die Vernunft wohl auch das Einzelne richtiger, als die primitive Vernunftthätigkeit; aber sie ist auch mehr der Verirrung ausgesetzt.

Im zweiten Falle bildet die Offenbarungswahrheit das unumstößliche Factum, welches näher erklärt werden muß. Diese Erklärung ist um so wahrer und lebendiger, je mehr alle Wahrheiten im Einklange begriffen sind. Wenn daher die Attribute als ein Glied im Ganzen und wenn ihre innere Harmonie und wechselseitige Bestimmung erfaßt werden, so hat die Speculation ihre Aufgabe gelöst.

Daraus erklärt es sich, warum die Attributenlehre keine vollkommene Gotteserkenntniß enthält, welche nur die Trinitätslehre bieten kann, und daß sie nur dort ihr tieferes Verständniß erlangt. Vorausgesetzt wird, daß die ersten Wahrheiten der Speculation feststehen, soll hierin Abschließendes geleistet werden; aber gerade hier, wo doch die nächste Entwicklung und das dem Geiste zugängliche Gebiet besteht, hat es der menschliche Geist zu keiner Entscheidung gebracht. Die fernsten und dunkelsten Gebiete fesselten und beschäftigten ihn mehr, als die Fragen über das Erkennen und Denken, welche gewöhnlich ohne Prüfung nach dem antiken Idealrealismus und Mechanismus beantwortet wurden.

Darum mußte auch die theologische Speculation auf unlösbare Schwierigkeiten stoßen, weil die Grundbegriffe mangelhaft oder ganz irrig waren.

II.

Von der Entwicklung der formalsystematischen Einheit der göttlichen Attribute.

§. 63.

289. Die eigenschaftliche Gotteserkenntniß muß auch nach ihrer Ausbildung mit der christlichen Trinitätslehre ein inniges Verhältniß haben, weil beide Lehren sich auf dasselbe Object beziehen.

Es gewährt aber die Attributenlehre nur eine unvollkommene Gotteserkenntniß, weil das innere Wesen Gottes nicht näher bestimmt wird. Dieses aber leistet die Trinitätslehre und darum enthält sie die höchste und absolute Gotteserkenntniß.

Beide Lehren stehen daher in einem sehr innigen Verbande und die eine erklärt die andere. Da aber die Trinitätslehre höher steht und die Prinzipien enthält, wie Gott in sich selbst lebendig ist, so muß nach der Trinitätslehre sich die Attributenlehre richten. Diese muß in ähnlicher Weise, wie die erstere verstanden werden.

Das Grundprinzip bildet die Lehre, daß die drei Personen absolut mit dem göttlichen Wesen identisch, aber unter sich relativ unterschieden

sind. In ähnlicher Weise müssen die Attribute zwar mit Gott identisch, aber unter sich actual unterschieden sein, und da Gott und die drei Personen identisch sind, so verhalten sie sich ebenso zu den drei Personen, daß sie mit ihnen nebst ihrer actualen Verschiedenheit identisch sind.

Die scholastische Theorie fußt auf drei mit der Kirchenlehre disharmonischen Prinzipien. Erstens lehrt sie[1]), daß nicht die drei Personen das Reale und das Eine Wesen in ihrer Immanenz sind, sondern daß die Wesenheit das Reale und die Personen die Relationen oder Modi davon sind. Diese Lehre ist idealrealistisch. Zweitens lehrt sie[2]), daß die drei Personen drei relative Attribute sind, welche nach dem virtualen Unterschiede nur Abfolgerungen und Effecte des Wesens sein können. Und drittens behauptet sie, daß die Attribute unter sich nicht unterschieden und nicht Gott immanent, sondern nur äußere und unerklärbare Effecte der unterschiedslosen Einfachheit des göttlichen Wesens sind.

Diese Attribute unterscheiden sich nicht prinzipial von den Platonischen Ideen oder den Gnostischen Kräften und Effulgurationen, obwohl die Scholastiker factisch nicht so weit gingen.

290. Im Einzelnen ist dieser Zusammenhang zwischen den Attributen und den drei Personen nachzuweisen.

Zuerst müssen die Grundbegriffe ein entferntes Verhältniß zur Dreieinigkeit haben. Es gibt aber allgemeine Grundbegriffe für die Substanz im Allgemeinen gefaßt und besondere für die göttliche Substanz. Erstere sind das Realmoment des Seins, der Form und Formthätigkeit, sowie der Seinsrelation; letztere dagegen sind der Begriff Gottes als des Urseins oder Urlebens, als des Urbildes und der Urpersönlichkeit, sowie als der Ureinheit und Urvermittlung.

Es entspricht aber offenbar das Seinsmoment der Substanz und der Begriff des Urseins und Urlebens dem Vater; denn es ist der Vater der Grund nach Außen und Innen, wie etwas zuerst etwas Seiendes und Ansichheitliches oder Grundhaftes ist. Aber wie das Lebendige ein Grundhaftes und Seiendes, ein Grundseiendes oder eine Realeinheit nach Innen und Außen ist, so ist es auch ein Thuendes und Erscheinendes, wie Bildhaftes. Schon das Grundhafte ist eine Form, die aber davon nur begrifflich verschieden ist; aber das Thun und Selbstgestalten ist ein Realmoment, welches actual von dem Seins-

---

1) Cfr. Quaestiones controversae de theologia scholastica, prop. 1.

2) Tournely de attr. div. art. II. sec. concl. Inter attributa divina tum absoluta tum relativa (d. h. drei Personen) comparata ad essentiam et absoluta ad invicem, datur distinctio virtualis cum fundamento ex parte Dei. — Ea virtualiter distingui dicuntur, quae tametsi unam et simplicissimam habeant entitatem, multis tamen distinctis ob naturae suae praestantiam et excellentiam aequivalent ac diversos effectus producunt.

moment sich unterscheidet, aber mit der Substanz identisch ist. So ist auch das Urbild und die Urpersönlichkeit nach einer Seite eine allgemeine Definition von Gott, aber nach der anderen ein Realmoment, welches der zweiten Person zukommt, weil diese das Bild des Vaters ist und bildend wirkt.

Der Seinsbezug ist das dritte Realmoment und bestimmt die Substanz nach der Art des Insichseins, weil nicht das Mechanische, sondern nur das Lebendige eine Innerlichkeit und Vermittlung besitzt. Diese vermittelnde Einheit enthält die dritte Definition von Gott als der Ureinheit und sie entspricht dem heiligen Geiste, welcher Vater und Sohn vermittelt.

Wenn die ganze Erkenntnißlehre auf dieser Grundvoraussetzung ruht, daß es keinen leeren Begriff und kein leeres Erkenntnißelement geben kann, weil es zum Wesen des Erkennens gehört, etwas darzustellen, so muß die ganze Ontologie auf diese Wahrheit sich gründen, daß jede reale Erscheinung im Innern gegründet ist und zwar so, wie sie erscheint. Es kann daher das Erkennen nicht von einem blinden Sein stammen, sondern muß sich auf ein eigenes Formelement gründen, welches mit dem Seinselement organisch verbunden ist. Aber darauf ruht gerade die christliche Trinitätslehre, daß die erscheinende, ökonomische Trinität nicht ohne innere und Wesenstrinität zu denken ist.

Die Realmomente der Substanz und die drei Grunddefinitionen Gottes sind nur Nachbestimmungen und Eigenschaften, welche die Substanz nicht ganz oder zunächst nur begrifflich bestimmen. Aber ontologisch wird erst die Substanz und die absolute Wesenheit begriffen, wenn erstere als ein ternarer Organismus, letztere als dreipersönlich erfaßt wird.

Somit ist die ternarorganische Substanz ein Abbild von der dreipersönlichen Substanz und sonach müssen auch die drei Attributenklassen eine Aehnlichkeit mit der Trinität haben.

291. Aus dem Verhältnisse der Erscheinung zum Grunde und der grundbildlichen und nachbildlichen Erkenntniß erklärt es sich, daß nicht blos die allgemeinen Klassen, sondern daß auch in diesen Klassen die einzelnen Attribute dem dreipersönlichen Wesen entsprechen.

Alle Seinsattribute ($A^1 B^1 C^1 = 1, 4, 7$) entsprechen dem Vater, aber so, daß die Unermeßlichkeit das abstracteste Moment, die Urmacht die concreteste Bestimmtheit ist. Aber urselbstig ist der Vater als seinsetzender Grund, während die zwei anderen Personen nur in der Vermittlung selbstig sind.

Sodann entsprechen alle Thätigkeits- und Formattribute ($A^2 B^2 C^2 = 2, 5, 8$) dem Sohne, weil ihm das Formen zukommt. Die dem Ursein entsprechende Grundform oder Lebensform ist die Ewigkeit, weil das

Gestalten ein immer gleiches ist. Das Erkennen der Urintelligenz ist gleichfalls ein gestaltendes Thun, wie alle urselbstigen Acte.

Ebenso führen sich alle Bezugseigenschaften ($A^3 B^3 C^3 = 3, 6, 9$) auf den heiligen Geist als die Lebensmitte der Gottheit zurück; denn die Selbsterfüllung in der Allgegenwart, wie der Urwille und die Beseligung sind Ausdrücke der Vermittlung und Einheit.

292. Daraus erklärt sich auch die kirchliche Lehre von der Appropriation, wornach allgemeine Eigenschaften den Personen zugeeignet werden. Kämen sie nicht den betreffenden Personen in besonderer Weise zu, so wäre diese Lehre falsch und grundlos [1]).

Es wird die Allmacht dem Vater, die Weisheit dem Sohne und die Liebe dem heiligen Geiste zugeschrieben, nicht um die anderen Personen auszuschließen, sondern um die vorherrschende Beziehung auf Eine Person hervorzuheben. Denn der Vater ist wie der Sohn und heilige Geist allmächtig und damit der Einige Gott, aber doch vorherrschend, weil die Allmacht mehr in der Schöpfung und Seinssetzung als in anderen Werken hervorleuchtet. Ebenso heißt der Sohn vorherrschend weise und der heilige Geist vorherrschend liebend und die Liebe, obschon alle Personen weise sind und lieben, weil der Sohn als das Urbild Alles zweckmäßig oder weise ordnet und gestaltet, und weil der heilige Geist als Urmitte und Ureinheit sich Allem mitzutheilen sucht und sich liebend einigt, weßhalb er auch Gabe heißt.

Der entferntere Grund liegt aber darin, weil, wie bereits (n. 210, 221 ff.) nachgewiesen wurde, jede Person ein Spiegel aller Personen ist, oder weil jede Person ein Realmoment des Seins oder der Substanzialität, ein solches der Persönlichkeit und des Thuns und Bezuges hat, obschon das substanziale Moment im Vater, das persönliche im Sohne und das Bezugsmoment im heiligen Geiste vorherrscht.

Dieses genügt, um den Zusammenhang der Attributenlehre und der Trinitätslehre einzusehen.

---

[1]) S. Bonaventura breviloqu. p. I. c. 6. Tertio vero de pluralitate appropriatorum hoc docet sacra scriptura esse tenendum, quod licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferenter conveniant, tamen Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. Et juxta hanc sumitur secunda appropriatio Hilarii (de trinit. l. II. §. 1), scilicet aeternitas in Patre, species in imagine et usus in munere. Et juxta hanc sumitur tertia, scilicet in Patre ratio principiandi, in Filio ratio exemplandi, in Spiritu sancto ratio finiendi. Et juxta hanc sumitur quarta, scilicet omnipotentia Patri, omniscientia Filio, voluntas seu benevolentia Spiritui sancto. Haec autem dicuntur appropriari, non quia fiunt propria, cum semper sint communia, sed quia ducunt ad intelligentiam et notitiam propriorum, scilicet personarum.

III.

Von dem Abschlusse dieser formalen Einheit.

§. 64.

293. Die Attributenlehre nimmt die erste Stelle in der ontologischen Gotteslehre ein und sie vollendet sich, wenn sie diese ihre grundlegende Aufgabe recht erfaßt und vollzieht. Damit gewinnt sie als systematische Einheit auch ein lebensvolles Verhältniß zur ganzen historischen Entwicklung in ihrer harmonischen und disharmonischen Form, zur lebendigen Religion und zur gesammten Religionswissenschaft.

Nur die Einheit und der systematische Verband der einzelnen Wahrheiten, so daß jede Wahrheit begründend gegen die andere sich verhält und davon selbst begründet wird, verleiht die Vollendung im Wissen, weil nur so die lebensvolle Harmonie, der Widerschein von der lebendigen Wirklichkeit errungen ist. Nun haben wir aber gesehen, daß alle Attribute zusammen ein vollkommenes System bilden, welches lückenhaft erscheint, wenn ein einziges Attribut hinweggedacht oder verkehrt gefaßt wird.

Das Object dieser Attributenlehre ist das höchste und lebensvollste und darum soll auch die Wissenschaft dieses Objectes nicht unwürdig erscheinen. Wenn es auch nur durch das lebendige Gotteswort vollkommen verkündet und erkannt wird, so hat doch der Geist das Bestreben, das so erkannte Object auch wissenschaftlich zu erfassen, worin ihn nur die recht forschende Vernunft leiten kann. Die rein natürlichen Erkenntnißprinzipien müssen aber vollkommen erfaßt sein, soll die Theologie eine wahre Wissenschaft werden.

Wir haben aber nachgewiesen, daß die natürlichen Prinzipien, wozu der Mensch als Abbild Gottes befähigt ist, an sich harmoniren und mit dem höchsten Objecte im Einklange stehen, weßhalb auch die darauf sich gründende Attributenlehre eine harmonische sein und über andere Gebiete Licht verbreiten muß.

294. Den nächsten Zusammenhang hat die systematische Attributenlehre mit der geschichtlichen Entwicklung; denn sie trägt das Gepräge der Geschichte sowohl in der primitiven, als auch in der speculativen Form.

Der lebendige Zusammenhang ist die wahre Gestaltung, die ungetrübt in der Offenbarung und im lebendigen Worte enthalten ist. Unlebendig ist aber die Lehre, daß außer Gott stehende oder in Gott sich befindliche und abfallende Ideen und Kräfte den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt vermitteln, oder daß Gott nicht unmittelbar mit der Welt in Berührung trete, oder daß die vielen Eigenschaften

nur äußere Accidenzen und Kräfte, über die das göttliche Wesen erhaben ist, seien. Diese unlebendige Lehre steht der kirchlichen direct entgegen, wornach Gott selbst und unmittelbar sich manifestirt und die Eigenschaften, womit er erscheint, besitzt und daß der Sohn Gottes selbst Mensch geworden u. s. w.

Hier stellt der Gegensatz von den beiden Lehren die Wahrheit und den Irrthum klar heraus. Ja, die Lehre des Apostels Johannes vom Logos kann als der directeste Gegensatz gegen die falschen Lehren von Gott und der Welt betrachtet werden. Gott manifestirt sich durch die Sprache, wie durch äußere Werke, z. B. Wunder; es fragt sich, ob das Sprechen und Thun erstens Gott immanent, zweitens in Gott unterschieden und drittens Gott selbst sind. Alle diese drei Fragen müssen bejaht werden; denn Gott spricht und wirkt und sein Sprechen ist nicht sein Wirken.

Wenn wir aber eine Identität mit Gott und eine Unterschiedenheit der Attribute annehmen müssen, so haben wir dieselben Prinzipien die der Apostel Johannes geltend macht. Denn indem er sagt: Im Anfange war das Wort, spricht er die Immanenz des Wortes in Gott vor aller Zeit, also die Ewigkeit und damit die Göttlichkeit aus, wenn nur Gott ewig sein kann. Wenn er weiter lehrt, daß das Wort bei Gott war, so drückt er den Unterschied in Gott, also nicht ein äußeres und accidentales Bestehen des Wortes in Gott aus. Und wenn er mit dem Satze schließt, daß das Wort Gott ist, so lehrt er die Identität des Wortes mit Gott, obwohl es relativ von Gott Vater sich unterscheidet.

Logos faßt der Evangelist absolut, weil λόγος τοῦ θεοῦ nur von einer Erscheinung Gottes ohne Immanenz hätte interpretirt werden können. Aber weil er das Wort und Gott unterschieden, so vereinigt er beides wieder mit dem dritten Satze. In derselben Weise kann man lehren: Im Anfange war (d. h. ein ursprüngliches oder ewiges Sein hatte) die Liebe, und die Liebe hatte dieses Sein bei und in Gott und die Liebe war selbst Gott.

Diese Lehre, welche die alttestamentliche Lehre von dem Worte und der Weisheit ergänzt oder deren tiefsten Zusammenhang mit Gott nachweist, ist in der Zeitenwende, da, wo die gnostischen und philosophischen Irrthümer sich gegen das Christenthum erhoben, ausgesprochen, von unendlicher Tragweite und bildet das scharfe Schwert, womit das Wort im alten (Weish. 18, 16) und neuen (Apoc. 19, 15) Testamente als ausgerüstet bezeichnet wird, um den Irrthum zu zerstören.

Daß die Kirche darum die realistische Attributenlehre verurtheilt, haben wir bewiesen; aber es ist eben so klar, daß die scholastische Lehre von der mechanischen Einfachheit Gottes und dem virtualen oder

causativen Unterschiede der Attribute von Gott diesen Irrthum in der Wissenschaft nicht ferne gehalten habe.

295. Hier ist zugleich der Punkt, wo der lebendige Verband der Attributenlehre mit der lebendigen Religion eingesehen werden kann.

Je vollkommener und einheitlicher eine Lehre ist, desto mehr erweist sie sich als Einzelnganzes, als ein Glied in einem größeren Ganzen. Dieses ist nun in der That bei der systematisch gefaßten Attributenlehre der Fall; denn sie erfaßt das Verhältniß Gottes zur Welt als ein lebendiges, welches zerrissen wird, wenn gnostische und pantheistische, realistische und nominalistische Theorien angenommen werden. Eben weil die Wissenschaft sich an dem Leben ergänzt, obwohl beides in der Person sich vermittelt, so kann sie keine Theorie aufstellen, wornach das Wissen Alles und unabhängig ist, oder wornach das Thun und persönliche Leben keinen lebendigen Zusammenhang mit Gott hat.

Es heben aber jene gnostischen und anderen Lehren von Gottes Verhalten zur Welt das religiöse Leben, wie klar ist, auf, und darum kann eine solche Theorie, die dem Leben widerspricht, auch in sich selbst keine Wahrheit besitzen, sollte auch ihr Irriges nicht prinzipiell eingesehen werden. Letzteres ist bei der Scholastik der Fall, welche zwar die gnostischen und realistischen Irrthümer ferne hält, aber ihre theoretischen Prinzipien nicht zur lebensvollen Harmonie oder zum absoluten Widerspruche fortgebildet hat, weßhalb diese Theorien, weil sie falsch und unausgebildet sind, keinen Einfluß auf das Leben haben.

296. Endlich ist noch der lebendige Zusammenhang der systematischen Attributenlehre mit der gesammten Religionswissenschaft nachzuweisen.

Dieser Zusammenhang besteht erstens in der eigentlichen Theologie darin, daß die einheitlich gefaßte Attributenlehre auch ein Licht auf die Trinitätslehre und Einheitslehre Gottes verbreitet; denn sie ist ein Glied von der gesammten Theologie und der Schlüssel dazu, weil sie das erste Glied in der Gotteslehre ist, welche in der Trinitätslehre ihren Mittelpunkt, wie in der Einheitslehre oder in der Lehre vom Außenbezuge ihren Schlußpunkt hat. Die Prinzipien, wie Gott nach Außen wirkt, sind bereits in der Attributenlehre angedeutet.

Sodann hat sie auch einen innigen Verband mit der religiösen Kosmologie und Anthropologie; denn die Welt kann nicht ohne Rücksicht auf das Urbild begriffen werden. Die Welteigenschaften sind Nachbilder von den Attributen Gottes; das Thun und Wirken der persönlichen Creatur sind ohne Bezug auf Gott nicht möglich. Zudem sind die ethischen Eigenschaften Gottes, von der Creatur in Erwägung gezogen, vom höchsten Einflusse auf das religiöse Denken und Wollen

und stehen daher mit der Ethik und Mystik in nahem Zusammenhange.

Endlich hat die einheitliche Attributenlehre auch ein Verhältniß zu dem einheitlichen Momente der Religionslehre, welches in dem Wechselbezuge und in der kirchlichen Gemeinschaft besteht. Denn das göttliche Leben und die göttliche Vollkommenheit ist das Urbild davon und nicht blos dieses, sondern diese Gemeinschaft kommt ohne freie Herablassung Gottes und ohne Einwohnung, Heiligung und ihre Vollendung ohne die Seligkeit Gottes nicht zu Stande.

Dieses ist aber das Wesen und die Vollendung in der Religion als dem verklärten Gottesbunde und als theomorphem Gottesstaate. Zugleich ist es der Punkt, wo die ganze Religion und auch die Religionswissenschaft ihren tiefsten Lebensgrund hat, weßhalb wir hier mit Dank gegen Gott den ersten Theil der Gotteserkenntniß abschließen.

Inhalt.

Seite

Zweiter Theil.

Ontologische Pistik,

oder

reales Moment der christlichen Pistik.

Seite

Drittes Kapitel.

Drittes Glied.

Sinnstörende Druckfehler:

Seite 10 Zeile 4 von oben lies noologische statt ontologische.
„ 18 Z. 3 von oben lies allgemeiner statt gemeiner.
„ 19 Z. 9 von oben lies unspeculativ statt speculativ.
„ 32 Anm. 2 letzte Z. lies concretum statt concertum.
„ 56 Z. 10 von oben lies Schellings statt Schillings.
„ 56 Z. 12 von unten lies panentheistische statt parentheistische.
„ 59 Z. 19 lies Porrée statt Porrér.
„ 67 Z. 3 von oben lies letztere statt letzteres.
„ 98 Anm. 1 Z. 3 lies um das Grundmerkmal statt ein das Grunddenkmal.
„ 107 Z. 4 von oben lies Attributen statt Attribute.
„ 123 Anm. 2 Z. 1 lies Anm. statt dum.
„ 131 Z. 25 lies überallige statt überwältige.
„ 154 Z. 6 von oben lies Lebensbethätigung statt Lebensthätigung.
„ 190 Z. 24 lies realisirt statt wiederholt.
„ 203 Z. 13 von oben lies beschlößе statt wollte.
„ 222 Z. 16 von unten lies mobilis statt movibilis.
„ 256 Z. 28 lies Zusammenschluß statt Zusammenstoß.

Anzeige.

In der **Jos. Thomann**'schen Buchhandlung in Landshut sind nachstehende Blätter erschienen und durch jede Buchhandlung zu beziehen:

Quaetiones controversae de theologia scholastica.
Edidit Dr. J. Nep. Paulus Oischinger. Constant 18 kr.

Diese Quästionen enthalten ein Schreiben an den heiligen Stuhl vom 19. April und 14 controverse Thesen, welche beleuchtet wiederholt am 26. Mai demselben zur Entscheidung vorgelegt wurden, gemäß der Praxis und Lehre der Kirche (auf dem II. Concile zu Lyon): Sicut prae caeteris tenetur fidei veritatem defendere: sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent judicio definiri. —

Die nächste Veranlassung hiezu gab die in Folge der Streitigkeiten [1]) über „die speculative Theologie des heiligen Thomas" von der Indercongregation plötzlich (14. April) erlassene Censur über das Werk des Verfassers, wozu die Thatsache, daß dieses Buch wegen der Angriffe gegen einige Thomistische Sätze Anlaß zur Polemik gegeben, allein hingereicht haben muß, weil zur Untersuchung der Streitpunkte ein längerer Zeitraum nothwendig gewesen wäre. Eine amtliche Mittheilung von der genannten Congregation kam dem Verfasser bis Mitte Juni auf seine wiederholte Anfrage noch nicht zu, was um so auffallender ist, da sie nie unterlassen wird, aber von dem hochw. Ordinariate des Erzbisthums München-Freising wurde ihm, obschon es selbst noch keine amtliche Anzeige von Rom erhielt, eröffnet, daß wegen des hohen Ansehens des heiligen Thomas die Behauptung, er habe in Punkten des Dogma geirrt, eine Verletzung gegen den heiligen Lehrer und die Kirche selbst enthalte u. s. w.

Wie dem immerhin sein mag, so viel steht fest, daß die Streitpunkte, wegen deren der Verfasser selbst dem heiligen Stuhle das Buch am 10. November 1858 zur Entscheidung vorgelegt, noch keineswegs zur Untersuchung und Entscheidung gekommen, also gerade hinsichtlich der Trinitätslehre, ob die Personen relative Substanzen oder nur Modi an der allgemeiuen Substanz seien, und in Betreff der Christologie, ob sich die besondere Logosnatur unmittelbar und wahrhaft mit der Menschheit, oder ob sich die allgemeine Natur Gottes und zwar nur uneigentlich und mittelbar durch den Logos damit vereinigte u. s. w. Der Verfasser nahm in seinem Werke Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gegenwart, also auch auf die noch streitigen Lehren, in welche Thomas nicht verwickelt ist, und er beabsichtete, wie aus der Vorrede sattsam erhellt, nichts Anderes, als eine Untersuchung und Entscheidung in den Streitpunkten, in die er selbst in der letzten Zeit verwickelt wurde, unabhängig von der Lehre des heiligen Thomas oder eines anderen Verfassers.

---

[1]) Diese in der Mitte März in der J. Lentner'schen Buchhandlung erschienene Schrift führt den Titel: Apologetischer Nachtrag zu dem Werke: Die speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin. Nebst einer Zusammenstellung der hauptsächlichsten Irrlehren der neuen Scholastiker u. s. w. Preis: 18 kr.

Daß aber diese Streitpunkte erheblicher Art sind und nur von der höchsten Autorität entschieden werden können, geht daraus hervor, daß gerade der heilige Thomas darum die größten Kirchenväter tadelt. Weil er, um nur Ein Beispiel anzuführen, den Satz des heiligen Athanasius und Cyrillus: una natura Verbi incarnata, den auch das V. ökum. Concil und das im Lateran unter Martin I. gebraucht, anstößig findet und uneigentlich faßt, um dem Monophysitismus zu entgehen, so stellt er die Lehre auf: Unio non est facta in natura, sed in persona. Die Lehre der Kirche: unio est facta in natura (Verbi), steht direct entgegen und sie darf nicht uneigentlich gedeutet werden. Gegen die Leugnung der Vereinigung der Logosnatur mit der Menschennatur in Christus streiten alle Concilien, so die Worte Leo's: Agit utraque natura cum alterius communione, und die in der Präfation von der Himmelfahrt: ut nos divinitatis suae tribueret esse participes. Für die Trinitätslehre folgt zugleich daraus der Satz: daß die Personen keine Modi, sondern relative Substanzen sind.

Da nun dieser Satz unzweifelhaft fest steht, so folgt: 1. daß die Behauptung, Thomas Lehre stimme in einigen Punkten nicht mit dem Dogma überein, an sich noch keineswegs zu einer Censur zureichend erscheint, da der englische Lehrer dieselbe Anschuldigung gegen die größten Kirchenväter und gerade in den Lehren, wo sie das höchste Ansehen haben, erhebt; 2. daß aber jene Behauptung gerade in den zwei Grundlehren des Christenthums nicht grundlos ist, und 3. daß es gerechtfertigt erscheint, in diesen Punkten, worin die Scholastiker mit den Vätern streiten und worin der Verfasser von Anderen in gleicher Weise, wie die Väter von den Scholastikern angeschuldigt wird, die höchste Autorität wiederholt anzurufen.

Wie es sich näher mit diesen und den anderen Streitpunkten verhalte, ist aus den Quästionen selbst zu ersehen, welche systematisch zusammenhängen und durch Figuren beleuchtet sind. Mit dem ersten Satze, welcher das unum = tria und tria = unum, den Hauptsatz des Christenthumes, beleuchtet, steht und fällt der ganze Bau, was von den abgeleiteten Sätzen keineswegs gesagt werden kann.

Unter diesen Umständen hält es der Verfasser für geboten, die Herausgabe der christlichen Pistik zu unterbrechen: inzwischen wird in der J. Lentner'schen Buchhandlung in München erscheinen:

System der christlichen Mystik.

Im ganzen Umfange der christlichen Religion entwickelt.

Dieses Werk umfaßt zwei mäßige Bände und behandelt die meisten dogmatischen und ethischen Lehren im Zusammenhange mit dem lebendigsten Grunde des Christenthumes, weßhalb es eine Vereinigung von der christlichen Pistik und Ethik ist.

J. N. Hartmann'sche Buchdruckerei in Augsburg.

J. N. Hartmann'sche Buchdruckerei in Augsburg.